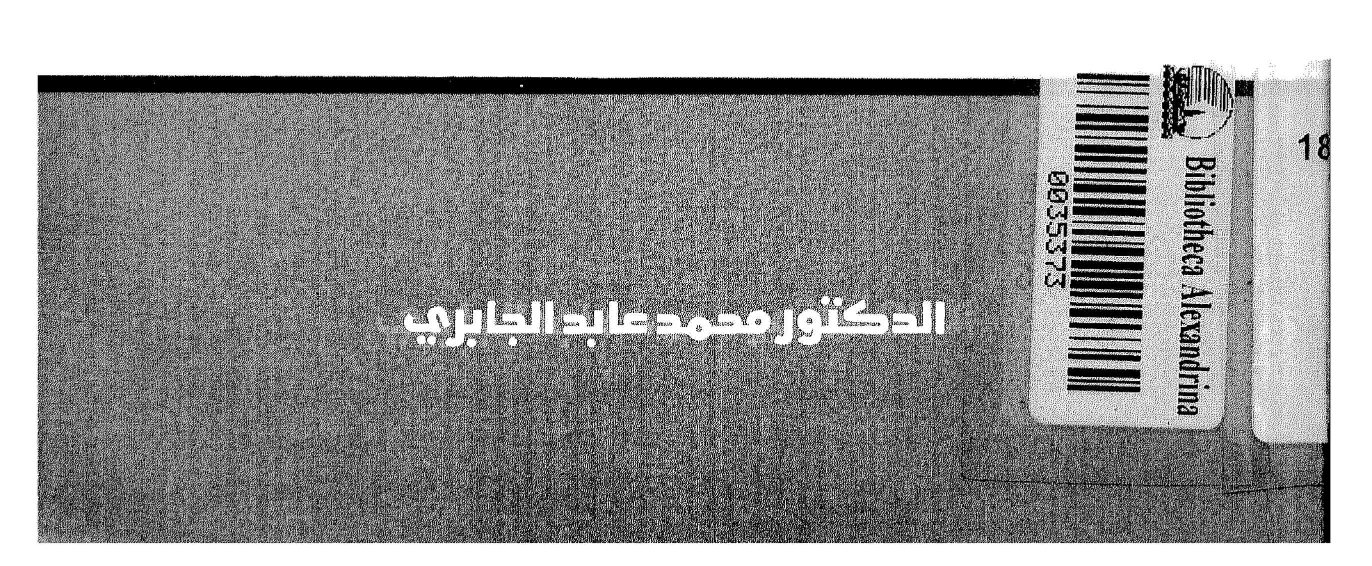


مركز دراسات الوحدة العربية

اشكاليات الفكر العربي المعاصر

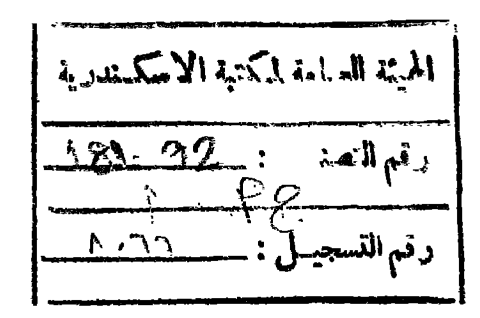


الدكتور محمد عابد الجابري



اشكاليات الفكر العربي المعاصر







مركز دراسات الوحدة العربية

اشكاليات الفكر العربي المعاصر



الدكتور محمد عابد الجابري

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ ص. ب. : ٦٠٠١ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٦٩١٦٤ ـ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي فاكسيميلي: ٨٠٢٢٣٣

الطبعة الأولى: بيروت: حزيران/ يونيو ١٩٨٩
الطبعة الثانية: بيروت: أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠

المحتويات



تقديم

«إشكاليات الفكر العربي المعاصر» هي جملة القضايا النظرية التي يناقشها المثقفون العرب في الوقت الحاضر، والتي تخص وضع العرب الراهن في علاقته بالماضي العربي وبالحاضر «الأوروبي» الذي يفرض نفسه اليوم «حاضراً» للعالم أجمع. نقول: «الماضي العربي»، ونقصد حضوره في الواقع العربي المعاصر، الفكري منه والسياسي والإجتماعي والإقتصادي.

إن هذا يعني أن الأمر يتعلق أساساً بحالة «الإنشطار» التي تطبع الواقع العربي الراهن، الفكري منه والسياسي والإجتماعي والإقتصادي، والتي تجعل منه واقعاً يتنافس عليه، ويصطدم فيه ويتصارع، صنفان من المعطيات: صنف موروث من ماضينا ينتمي بجملته إلى حضارة «القرون الوسطى»، بتقانتها اليدوية الرتيبة وقيمها الأخروية المثالية؛ وصنف وافد من حاضر غيرنا ينتمي بكليته إلى حضارة «العصر الحديث» بتقانتها الآلية المتطورة وقيمها الدنيوية المادية. وما يضفي الطابع الاشكالي على حالة «الإنشطار» هذه هو كونها تعكس ليس صراع القديم والجديد فقط بل صراع «الأنا» و«الآخر»، أيضاً. فالقديم هنا ينتمي إلى «الأنا»، بينما ينتمي الجديد إلى «الآخر».

والدراسات والأبحاث التي يضمها هذا المؤلف، والتي أنجزت في مناسبات مختلفة وعلى فترات متباعدة، تعالج في جملتها هذا الوجه الإشكالي في قضايا الفكر العربي المعاصر: الوجه الذي يعكس التوتر والقلق اللذين يولدهما ويغذيهما في الوعي العربي الراهن الشعور بمأساوية وضعية إنفصامية ينتمي فيها «الأنا» إلى الماضي، بينما ينتمي فيها الحاضر إلى «الآخر»، وضعية يجد «الأنا» العربي نفسه فيها يتحدد بماضٍ يريد تجاوزه وبحاضر لم يعد بعد له، الأمر الذي يجعله يشعر بفراغ على صعيد الهوية، ويعاني بالتالي القلق والتوتر.

هذا البعد الـ «سيكولوجي» هو جوهر الطابع الاشكالي الذي يطبع قضايا الفكر العربي المعاصر ويجعل منها قضايا نظرية متداخلة ومتشابكة يتوقف «حل» الواحدة منها على «حل» الباقي. ومع ذلك، فليس هذا البعد السيكولوجي هو كل شيء في هذه القضايا المشكلة، بل إن هو في الحقيقة إلّا إنعكاس للصورة الذهنية المشوشة التي يكونها الفكر العربي لنفسه عن الواقع الحضاري العام الذي يؤطره الواقع الإقتصادي والإجتماعي والسياسي والثقافي.

إن إشكالية الأصالة والمعاصرة، وأزمة الإبداع، وإشكالية الوحدة والتقدم، ومسألة النهضة في المشروع الحضاري العربي المستقبلي، ومسألة العلاقة بين العرب والغرب في عصر التقانة، ومسألة الروحية والعصر الحاضر ومهام الفكر العربي في عالم الغد، وهي عناوين موضوعات هذا الكتاب، ليست في واقع الأمر سوى مظاهر وتجليات للواقع العربي المتشابك الأطراف المتداخل المستويات، الواقع العربي الراهن الذي يجتاز مرحلة انتقالية بطيئة الحركة متداخلة الخطى يتشابك فيها الزمان والمكان والقديم والجديد تشابكاً يشوش الرؤية ويذكي نار التوتر والقلق ويضفي بالتالي على قضايا الواقع طابعاً إشكالياً، طابع الوضع المأزوم.

ومن هنا كان نزع الطابع الإشكالي عن قضايا الفكر العربي المعاصر، أو التخفيف منه على الأقل إلى أقصى درجة ممكنة، يتطلب القيام بنقد الصورة الذهنية المشوشة تلك: صورة الواقع العربي في الفكر العربي. وهذا في الحقيقة هو كل طموح هذه الدراسات والأبحاث. إنها لا تدعي أنها تقدم حلولاً للمشاكل المطروحة، بل هي تطمح إلى تحليلها تحليلاً نقدياً فقط، الهدف الأول والأخير منه تصحيح وضعها من أجل طرحها كمشاكل وليس كإشكاليات: أعني إعادة طرحها بصورة منظمة غير مشوشة، صورة عقلانية. وليس هناك فيما نعتقد طريقة أخرى لنزع الطابع الإشكالي عن المشاكل، الطابع الذي يشوش الفكر ويؤزمه، غير تحليلها تحليلاً عقلانياً نقدياً. إن ذلك لهو الخطوة الأولى على طريق تجاوزها.

عسى أن نكون قد وفقنا إلى المساهمة في تدشين هذه الخطوة.

الفَصْلُ الأوَّل

إشكاليَّة الأَصَالَة وَالمُعَاصَرَة في الفِكْر العَرَبيّ الحَديث وَالمُعَاصِر : صِـرَاع طَبَقي أمْ مُشْكِل ثقَافي ؟



١ ـ كيف نفهم العلاقة بين الفكر والواقع

من النادر أن يرافع الإنسان ضد قضيته أو ضد القضية الموكولة إليه. لقد طلب مني منظمو هذه الندوة[١] أن أساهم ببحث يكون عنوانه: «الصراع الايديولوجي والطبقي: حول الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي». انطلاقاً من «فرض أساسي من فروض علم اجتماع المعرفة مفاده أن المثقف أو المفكر أو السياسي لا يعبر عادة عن قيمه الخاصة بقدر ما يعبر بطريقة شعورية أو لا شعورية عن قيم جماعة اجتماعية أكبر ينتمي إليها، وفي كثير من الحالات عن طبقة اجتماعية يدافع عنها»[٢]. ورغم انني أقبل هذا الفرض واعتبره بمثابة «قانون» صحيح على مستوى واسع من التعميم والتجريد، فإنني مع ذلك غير مقتنع لا بإمكانية ولا بجدوى تفسير اشكالية الأصالة والمعاصرة في فكرنا العربي الحديث والمعاصر بهذا «القانون» العام. وإذاً فالأطروحة التي سأدافع عنها هنا هي على العكس مما طلب مني تماماً: **سأحاول أن أبين أن إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا تعكس بالضرورة وضعاً طبقياً ولا تعبر بالضرورة عن مصالح طبقية**. وبعبارة أخرى ان المواقف المختلفة إزاء هذه الاشكالية ليست بالضرورة جزءاً ولا مظهراً من الصراع الايديولوجي بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، أي الصراع بين ايديولوجيات تعكس مصالح طبقية متناحرة.

---

(١) انظر إلى: ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٥)، ومحمد عابد الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي،» المستقبل العربي، السنة ٧، العدد ٦٩ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٤)، ص ٥٤.

(٢) «مخطط ابحاث الندوة،» في: المصدر نفسه، ص ٤، وهو ورقة عمل هيأها المركز.

وأحب أن أؤكد مرة أخرى أنني لا أقف موقفاً ايديولوجياً معادياً لنظرية الصراع الطبقي، بل على العكس اعتبره أحد العوامل الرئيسية المحركة للتاريخ، بل العامل الرئيسي الأساسي ضمن وضعيات اجتماعية معينة، كما أنني لا أشك ولا أريد أن أشكك أبداً في كون المواقف الفكرية المختلفة كثيراً ما تكون عبارة عن «صراع طبقي على الصعيد النظري». ولكني إلى جانب هذا كله أؤمن أيضاً، وضمن السياق نفسه، بأن الفكر يتمتع باستقلال نسبي عن الواقع، وذلك من ناحيتين:

- فمن ناحية أولى، إن الفكر، في مستويات معينة، إذ يعكس الواقع حتى في أدنى درجات استقلاله النسبي لا يعكسه كما تفعل المرآة التي يرى فيها الشخص وجهه بكل قسماته وتجاعيده، بل غالباً ما تكون الصورة المنعكسة متموجة متداخلة الأجزاء كالصورة التي تعكسها المرآة المهشمة، الأمر الذي يجعل الربط الميكانيكي بين أجزاء الواقع الفعلي والصورة التي يعكسها الفكر عنه عملية مضللة،والنتائج التي تترتب عنها نتائج فاسدة. ان الربط بين الفكر والواقع، في مثل هذه الحال، يجب أن يأتي بعد عمليتين أساسيتين ضروريتين: أولاهما تحليل الواقع تحليلاً يهدف إلى الكشف عن بنيته، إلى استخراج ثوابته ومتغيراته واستخلاص نموذجه الصوري؛ وثانيتهما، تحليل الصورة المرآوية المهشمة، أي صورة الواقع «العامية» كما تنعكس في وعي الناس - مطلق الناس - وإعادة مفصلتها وترتيب العلاقات بين أجزائها لاستخلاص صيغتها «العَالِمَة»، أي الصيغة التي تؤسس الوعي الطبقي الصحيح. انه بعد هاتين العمليتين التحليليتين، وبعدهما فقط، يصبح الربط الجدلي بين الفكر والواقع ممكناً، أما من دونهما فسيبقى ربطاً مرآوياً ساذجاً، وفي أحسن الأحوال ربطاً ميكانيكياً يتعامل مع الظواهر الإنسانية المعقدة المتموجة المتطورة وكأنها ظواهر طبيعية صماء جامدة قارة، ظواهر الجسم الصلب.

- ومن ناحية أخرى، لا بد من التمييز في الفكر ذاته بين مستويات تتفاوت في استقلالها النسبي عن الواقع. ذلك لأنه إذا كان الربط الجدلي بين الفكر والواقع يقوم، كما أشرنا قبلاً، على الاعتراف بنوع من الاستقلال النسبي للفكر، حتى في أكثر أنواع الفكر اتصالاً بالواقع، كالفكر السياسي والفكر الاجتماعي، فإن هناك مستويات أخرى من الفكر تفصلها عن الواقع مسافات كبيرة: إما على سلم التجريد أو على سلم الزمن والتاريخ. فالقضايا النظرية المجردة، كالقضايا المنطقية والفلسفية والرياضية تفصلها عن «الواقع» مسافات على سلم التجريد يصعب معها، إن لم يكن يستحيل، ربطها بأي واقع اجتماعي أو فيزيائي معين. كما أن الايديولوجيا الدينية، وبصورة عامة المضمون الايديولوجي للتراث، يبقى هو هو على مدى مسافات زمنية طويلة وحقب تاريخية مختلفة، فيعتنقه الناس بعد أن يكون الأساس الطبقي الاجتماعي الذي أنتجه أو ساهم

في انتاجه قد تغير تماماً عبر العصور والأحقاب. فالذين يعتنقون اليوم آراء فرقة من الفرق الكلامية المعروفة في الإسلام والتي ظهرت على أثر الصراع بين علي ومعاوية مثلاً يعتنقون ايديولوجية بقيت حية عبر الزمن رغم زوال أسسها الاجتماعية الطبقية المباشرة لأنها تحولت إلى عقيدة أو مذهب فكري مستقل بنفسه، بمعنى أنها لا تعبر عن الواقع الاجتماعي الطبقي الذي يؤطر معتنقها اليوم، ولا تعكس بالتالي أية مصالح طبقية معاصرة. هنا يكون الاستقلال النسبي للفكر يميل نحو المائة في المائة، كما في الحالة السابقة.

هناك حالات أخرى يكون فيها الاستقلال النسبي للفكر أقرب إلى هذا المستوى، وهي حالات ما أسميه هنا بـ «الاشكاليات النظرية». وأقصد بـ «الاشكالية»، كما سبق أن حددتها، «منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر امكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل، من الناحية النظرية، إلا في إطار حل عام يشملها جميعاً. وبعبارة أخرى ان الاشكالية هي النظرية التي لم تتوافر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري»[٣]. وهذا الاستقرار النسبي لا يحصل إلا بتجاوز الاشكالية ليس بقيام نظرية تحل المشاكل المكونة للإشكالية فمثل هذه النظرية لا توجد،وإلا لم تكن هناك إشكالية، إنما يتم التجاوز بنقد الاشكالية القائمة وتفكيكها بصورة تمكن من كسر بنيتها وتدشين قطيعة معها، وتفسح المجال بالتالي لميلاد اشكالية أو اشكاليات جديدة أكثر غنى وأكثر استجابة لخط التطور والتقدم.

وإشكالية الأصالة والمعاصرة، في الفكر العربي الحديث والمعاصر هي ـ فيما أعتقد ـ من هذا النوع، فهي إشكالية نظرية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المائة في المائة، وهي لا تقبل الحل إلا بتجاوزها.

لنحلل هذه الدعوى المضاعفة.

٢ ـ الأصالة/المعاصرة: ازدواجية مفروضة.. أم اختيار

كثيراً ما تطرح اشكالية الأصالة والمعاصرة، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، على أنها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة... الخ وبين «التراث» بوصفه يقدم، أو بإمكانه أن يقدم، نموذجاً بديلاً و«أصيلاً» يغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة. ومن هنا تصنف المواقف إزاء هذا «الاختيار» إلى ثلاثة أصناف رئيسية: مواقف «عصرانية» تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجاً للعصر كله، أي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخيا كصيغة

---

(٣) أنظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د. ت.])، ص ٣٩.

حضارية للحاضر والمستقبل؛ ومواقف «سلفية» تدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل «الانحراف» و «الانحطاط»، أو على الأقل الارتكاز عليه لتشييد نموذج عربي إسلامي أصيل يحاكي النموذج القديم في الوقت ذاته الذي يقدم فيه حلوله «الخاصة» لمستجدات العصر؛ ومواقف «انتقائية» تدعو إلى الأخذ بـ «أحسن» ما في النموذجين معاً والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معاً.

وواضح أن الأمر يتعلق لا بثلاثة مواقف تفصل بينها حدود واضحة، بل بثلاثة أصناف من المواقف يضم كل صنف منها اتجاهات متعددة تتلون في الغالب بلون الايديولوجيات السائدة. وهكذا نجد من بين دعاة المعاصرة من يحملون ايديولوجيا ذات مضامين ليبرالية، وآخرين يبشرون بايديولوجيا اشتراكية، تطورية اصلاحية، أو ماركسية لينينية، كما نجد فيهم صاحب النزعة القطرية الضيقة، وداعية القومية العربية، وقد يتفقان أو يختلفان في المضمون الايديولوجي الذي يعطيه كل منهما لدعوته: ليبرالي، اشتراكي... الخ. أما دعاة الأصالة فتتوزعهم، هم كذلك، عدة اتجاهات: فمن سلفيين رافضين لكل نظم العصر ومؤسساته وفكره وثقافته، باعتباره عصر «جاهلية» يجب تركه جملة وتفصيلاً والعودة إلى «النبع» الأصيل، إلى إسلام السلف الصالح الذي يتحدد أساساً بعصر الرسول... إلى سلفيين معتدلين يقبلون من حضارة العصر ومؤسساته ما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية أو ما يمكن تبريره داخلها، وفي الوقت ذاته يوسعون من دائرة «السلف الصالح» لتشمل كل العصور الإسلامية المزدهرة وبكيفية خاصة تلك التي كان الخليفة فيها «صالحاً» يعمل بأوامر الدين ويستشير أهل الحل والعقد... الخ إلى سلفيين مؤولين، أقصد أولئك الذين يدعون إلى البحث في نظم الحضارة العربية الإسلامية وقيمها من أشباه ونظائر لمؤسسات الحضارة المعاصرة وقيمها، والأخذ بها بوصفها أسماء أو صيغاً جديدة لمؤسسات وقيم عربية اسلامية «أصيلة». هكذا تؤول النظم النيابية الليبرالية بالشورى الإسلامية، وتربط الاشتراكية بمعناها العام بفريضة الزكاة و «حق» الفقراء في أموال الأغنياء واعتراضات أبي ذر الغفاري... الخ وقد نجد من بين هؤلاء وأولئك صاحب النزعة القطرية الطبقية وداعية القومية العربية وداعية العالمية الإسلامية. أما التوفيقيون فهم أكثر تشعباً: منهم السلفي ذو الميول الليبرالية، ومنهم الليبرالي ذو الميول السلفية، ومنهم الماركسي الأممي، والماركسي العربي، والقومي الليبرالي، والاشتراكي القومي، والسلفي العروبي، والعروبي العلماني ذو الميول السلفية، والعلماني العروبي ذو الميول الليبرالية، أو الماركسية، إلى غير ذلك من التركيبات «المزجية» التي يمكن صياغتها من الألقاب المنتشرة في الساحة السياسية والفكرية العربية.

ماذا تعني هذه التصنيفات المتشعبة بالنسبة إلى موضوعنا؟

لنلاحظ أن الأمر يتعلق في الحقيقة لا بتصنيف على مستوى واحد، بل بتصنيف على مستويات ثلاثة: هناك المستوى الذي يتحدد بالزوج الأصالة/ المعاصرة، وهناك المستوى الذي يتحدد بالزوج الليبرالية/ الاشتراكية، وهناك المستوى الذي يتحدد بالزوج القطرية/ القومية. وعلى الرغم من تداخل هذه المستويات وتشابكها في الساحة الفكرية العربية، وأحياناً كثيرة في فكر الفرد العربي الواحد، فإنه من الضروري، من الناحية المنهجية على الأقل، الفصل بينها بصورة تجعل كل واحد منها ميداناً لنوع خاص من الخيارات والاشكاليات. وهكذا فإذا كان واضحاً أن المستوى الثاني الذي يتحدد بالزوج الليبرالية/ الاشتراكية هو ميدان الخيارات الايديولوجية أي الخيارات التي تعبر بصورة مباشرة عن المصالح الاجتماعية ـ الطبقية، فإن المستوى الثالث الذي يتحدد بالزوج القطرية/ القومية هو ميدان القرار السياسي «العربي» باعتبار أنه يطرح قضية «الدولة» في الوطن العربي: هل ينبغي أن تبقى قطرية، أم أنه يجب أن تكون واحدة أو اتحادية (ونحن نضع هنا هذه المسألة على المستوى السياسي لأننا نؤمن أن قضية الوحدة العربية قضية سياسية في الدرجة الأولى، أي أنها رهينة القرار السياسي. فلو أن استفتاء حراً نزيهاً أجري في الوطن العربي من المحيط إلى الخليج حول هذه المسألة لاختارت الأغلبية الساحقة من الجماهير العربية دولة الوحدة دون الدولة القطرية). أما المستوى الأول الذي يتحدد بالزوج الأصالة/ المعاصرة، وهو موضوع بحثنا، فهو في نظرنا لا ينتمي إلى ميدان الخيارات الايديولوجية ولا إلى ميدان القرار السياسي، بل هو ينتمي إلى ميدان آخر هو ميدان الاشكاليات النظرية، بالمعنى الذي أعطيناه لمفهوم الاشكالية في مقدمة هذا البحث.

وإذا نحن أخذنا بهذا الفصل، المنهجي على الأقل، بين هذه المستويات الثلاثة، أي إذا نحن انطلقنا في البحث والتحليل من التمييز بين النظري والايديولوجي والسياسي، فإننا سنجد أنفسنا أمام ضرورة إعادة النظر في الطرح السائد لقضية الأصالة والمعاصرة والذي يحدد المسألة، كما قلنا في بداية هذه الفقرة، على أنها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي... وبين التراث... والواقع أن هذا النوع من الطرح إذا كان يقدم وصفاً تخطيطياً عاماً للاتجاهات التي يمكن رصدها بسهولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر إزاء هذا المشكل، ويغري بإقامة علاقات الانعكاس بين هذه الاتجاهات وبين الواقع الاجتماعي الطبقي، فإنه ـ أي هذا الطرح ـ لا يعبر عن مضمون الاشكالية، مضمونها التاريخي، ولا عن أبعادها الحضارية.

ومن أجل تجنب الانزلاق مع مثل هذه الطروحات المغرية، ومن أجل تحليل أعمق لمضمون وأبعاد الاشكالية التي نحن بصددها، نقترح الانطلاق من وضع الطرح السائد موضع السؤال، فنقول: هل يتعلق الأمر فعلاً بـ «اختيار»؟ هل ما زلنا، نحن

العرب في وضعية تسمح لنا بـ «الاختيار» بين ما نسميه «النموذج الغربي» وما نحلم به من نموذج «أصيل» نستعيده أو نستوحيه من تراثنا الفكري الحضاري؟

أعتقد أنه يجب الاعتراف بأننا لا نملك اليوم، وأكثر من ذلك أعتقد أننا لم نكن نملك منذ اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر، حرية الاختيار بين أن نأخذ به وبين أن نتركه. لقد فرض هذا النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوروبي، وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن الماضي، فرض نفسه علينا كنموذج «عالمي»، كنموذج حضاري جديد للعالم كله يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له، مثل التنظيم العقلاني لشؤون الاقتصاد وأجهزة الدولة، واعتماد العلم والصناعة، والتبشير بقيم جديدة تماماً، قيم الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية. . . الخ. لقد فرض هذا النموذج الحضاري الجديد نفسه علينا بوسائله هو: فمن التبادل التجاري غير المتكافىء، إلى التدخل في الشؤون المحلية بذريعة الدفاع عن حقوق أقلية من الأقليات أو حماية مصالح معينة، إلى الحكم المباشر، إلى الهيمنة الاقتصادية والسيطرة الثقافية والايديولوجية. والنتيجة من كل ذلك: غرس بنى النموذج الغربي في بلداننا، في العمران والفلاحة والصناعة والتجارة والادارة والثقافة، وربطها بالبنية الرأسمالية الأم في أوروبا. هكذا وجد العرب أنفسهم، كما وجدت الشعوب المستعمَرة كلها نفسها، أمام عملية «تحديث» كولونيالي لبعض القطاعات في المجتمع، هي تلك التي تهم المستعمِر أكثر من غيرها، عملية «تحديث» لم تستنبت أسسها في الداخل بل نقلت من الخارج جاهزة وغرست غرساً، بالاغراء حيناً وبالقوة حيناً آخر، في مجموعة من القطاعات التي أصبحت تشكل، بعد الاستقلال، الهياكل الأساسية للدولة الحديثة في بلداننا.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كنا لم نختر النموذج الغربي بمحض إرادتنا فنحن بالأحرى لم نختر ما تبقى لدينا وفينا من النموذج «التراثي»، أعني الموروث من ماضينا: لم نختره لأنه ارث، والإنسان لا يختار ارثه كما لا يختار ماضيه وإنما يجره معه جراً، وأكثر من ذلك يتمسك به ويحتمي داخله عندما يجد نفسه معرضاً لأي تهديد خارجي. وهل هناك من تهديد خارجي أكثر استفزازاً للذات وأكثر خطورة على الهوية والأصالة والخصوصية من زحف نموذج حضاري على نموذج حضاري آخر. و إذاً فإلى جانب البنى الحديثة المنقولة إلينا من الغرب، والمغروسة غرساً في قطاعات معينة من حياتنا، بقيت هناك بنى قديمة موروثة من ماضينا تحتفظ بوجودها، وأحياناً بكامل قوتها وصلابتها، في قطاعات أخرى أو داخل القطاع الواحد مما أصبح يطلق عليه، في بعض البلدان العربية على الأقل، اسم «القطاع التقليدي» والنتيجة أن أصبحت مجتمعاتنا، ولربما كل أقطار العالم الثالث، تعاني ازدواجية صميمة على مختلف المستويات

العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية، ازدواجية تتمثل في وجود قطاعين، أو نمطين من الحياة الفكرية والمادية، أحدهما «عصري» مستنسخ من النموذج الغربي ومرتبط به ارتباط تبعية، وثانيهما «تقليدي» أو «أصلي» أو «أصيل» ـ ولا مشاحة في الأسماء فالمسمى واحد ـ هو استمرار للنموذج «التراثي» في صورته المتأخرة المتحجرة المتقوقعة، نجد القطاعين معاً، منفصلين أو متوازيين أو متداخلين بعض التداخل، يتنافسان ويتصادمان في حياتنا اليومية، على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي كما على صعيد وعينا ونمط تفكيرنا.

وإذاً فالمشكل الذي يواجهنا ليس مشكل أن نختار بين أحد نموذجين ولا مشكل أن نوفق بينهما، بل ان المشكل الذي نعانيه هو مشكل الازدواجية التي تطبع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية، لا بل المشكلة في الحقيقة هي ازدواجية موقفنا من هذه الازدواجية: نحن نقبل هذه الازدواجية على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتعليمي فنبني مخططاتنا التنموية على أساس «تنمية» هذا الواقع المزدوج: نصرف على القطاعات «العصرية» من أجل تدعيمها وتوسيعها باسم «التحديث»، كما نصرف على القطاعات «التقليدية» من أجل الابقاء عليها وإحياء المندثر منها، باسم «الأصالة» والحفاظ على «التقاليد»، ولكننا، وفي الوقت ذاته، نرفض هذه الازدواجية على صعيد آخر: صعيد الحياة الروحية والفكرية. فريق يدعو إلى تبني القيم الفكرية العصرية التي تشكل جزءاً لا يتجزأ من النموذج الحضاري الغربي؛ وفريق آخر يدعو إلى التمسك بقيمنا التراثية وحدها، وفريق ثالث يلتمس وجهاً أو وجوهاً للتوفيق، الأمر الذي يعني محاولة التخفيف من وقع هذه الازدواجية على الوعي، ليس إلّا.

نعم قد تظهر بين وقت وآخر مواقف جذرية «راديكالية» ـ ولكن على صعيد الخطاب فقط ـ بعضها يدعو إلى رفض كل المظاهر الحديثة في حياتنا بل في العالم كله ويصفها بـ «الجاهلية» وبعضها الآخر يدعو إلى التخلي عن كل المظاهر الموروثة من ماضينا وينعتها بـ «التخلف». . . غير أن مثل هذه المواقف لا تعدو أن تكون مجرد ردود أفعال غير مراقبة، ومن الخطأ الجسيم إعطاؤها أكثر مما تستحق والنظر إليها على أنها أكثر من مواقف وآراء «شاذة» تقع على هامش حركة التطور، وقد عرفتها وتعرفها جميع النماذج الحضارية بما في ذلك النموذج الأوروبي المعاصر ذاته الذي ما زالت تتردد فيه من حين لآخر أصداء لأصوات «الرفض» الشاذة المنبعثة من اليمين أو من اليسار، وهي أصوات عرفتها الحضارة العربية الإسلامية في أزهى عصورها، أصوات «النوابت» ـ بحسب تعبير الفارابي ـ التي لا يخلو منها أي مجتمع مهما كان راقياً متقدماً.

ونحن عندما نطرح المسألة التي نحن بصددها على أنها مشكل ازدواجية مفروضة علينا بسبب تدخل عامل خارجي، وليست مسألة اختيار حر، فإننا لا نرمي من وراء ذلك

قط تقديمها على أنها قضاء وقدر لا مناص من الرضوخ له، بل اننا نريد من هذا الطرح الواقعي التاريخي للظاهرة موضوع بحثنا تلمس الطريق نحو معالجة موضوعية والوصول بالتالي إلى نتائج ايجابية، إن لم ترسم السبيل للكيفية التي يمكن بها تجاوز هذا المشكل، فهي ستعمل من دون شك على حصر نطاقه ضمن مستويات معينة وضمن حدوده الحقيقية.

لنعـد إذاً إلى فحص طبيعة المشكل المطروح بالرجوع أولاً إلى تاريخه، إلى مكوناته ومحدداته.

٣ ـ السؤال النهضوي والانتظام في تراث

نحن نعرف، جميعاً، أن مسألة الأصالة والمعاصرة في فكرنا العربي الحديث لم تطرح ـ عندما طرحت لأول مرة في القرن الماضي ـ من منظور يرفض الحضارة الغربية الحديثة ومظاهر الرقي والتقدم فيها، الاقتصادية منها والاجتماعية والسياسية والثقافية، بل على العكس لقد طرحت المسألة في اطار السؤال النهضوي المحوري في الفكر العربي الحديث، السؤال الذي انتشر وذاع بالصيغة التالية: لماذا تأخرنا (نحن العرب، نحن المسلمين، نحن الشرق) وتقدم غيرنا (أوروبا المسيحية .. الغرب...) وبالتالي: كيف ننهض؟ كيف اللحاق بالركب، ركب الحضارة الحديثة؟

ولكي نتبين العلاقة بين مضمون هذا السؤال النهضوي وبين إشكالية الأصالة والمعاصرة موضوع بحثنا، لا بد من تحليل هذا السؤال ذاته، ذلك لأن المسألة التي نحن بصددها تقع في قلب إشكالية النهضة العربية الحديثة: منها انبثقت وفي إطارها تشعبت وتعقدت.

لنبدأ إذاً بتحليل طبيعة السؤال النهضوي بصورة عامة.

السؤال النهضوي سؤال ايديولوجي مشرّع: انه ليس سؤالاً علمياً يحلل الواقع من أجل الوصول إلى قانون يعبر عن ثوابته، بل هو سؤال ينشد التغيير ويشرع له في اطار حلم ايديولوجي، وبالتالي فهو لا يطرح إلا إذا كان التغيير قد شق طريقه، أو أخذ يشق طريقه، بفعل الصراعات الاجتماعية التاريخية، الأمر الذي يجعل الحلم بالتغير حلماً ايديولوجياً فعلاً: يعكس اتجاه التطور ويستعجل نتائجه، يبشر بها وكأنها متحققة أو على وشك التحقق. ومن هنا كان الوعي بالنهضة يأتي عادة عقب انطلاقها، أو على الأقل مساوقاً لخطواتها الأولى الحاسمة، ومن هنا أيضاً يأتي السؤال النهضوي كشكل من أشكال التعبير عن هذا الوعي: يعكسه وفي الوقت ذاته ينظّر للنهضة ويرسم الطريق الذي «يجب» أن تسير فيه، الأمر الذي يجعل منه سؤالاً ـ جواباً، بمعنى أن الرغبة في الادلاء بالجواب هي التي تدفع إلى طرح السؤال.

وإذاً فالبحث في السؤال النهضوي، تحليله وبيان طبيعته، معناه البحث في طبيعة الجواب الذي يحرك ذلك السؤال، معناه بعبارة أكثر دقة البحث في آليات (ميكانيزمات) العملية النهضوية. وهذا ما سيكون علينا القيام به، باديء ذي بدء، حتى نستطيع أن نتبين بوضوح طبيعة الاشكالية التي نحن بصددها والكشف عن مكوناتها ومحدداتها، وتلمس الطريق، بالتالي، نحو تجاوزها.

لنبادر إلى القول، أولاً، انه ليس هناك قانون عام واحد يعبر عن ميكانيزمات النهضة في كل العصور والأوطان. ولكن مع ذلك يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أن **جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد عبرت، ايديولوجياً، عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام في تراث، وبالضبط إلى العودة إلى «الأصول»، ولكن لا بوصفها كانت أساس نهضة مضت يجب بعثها كما كانت، بل من أجل الارتكاز عليها في نقد الحاضر ونقد الماضي القريب، الملتصق به المنتج له المسؤول عنه، والقفز إلى المستقبل.**

وإذا نحن أردنا شرح هذا الميكانيزم النهضوي الايديولوجي، من خلال تموجات الواقع الاجتماعي التاريخي الذي يؤسسه، أمكن القول باختصار: انه عندما يبلغ الصراع بين «القديم» و«الجديد» في مجتمع ما درجة معينة من التطور، تعمد القوى الممثلة لـ «الجديد» المناضلة من أجله إلى البحث في الماضي البعيد عن «أصول» تعيد قراءتها بالشكل الذي يجعل مضامينها تبدو وكأنها تؤسس «الجديد» الذي تناضل من أجله، ويجعل الحاضر، وما يحمله من قيم وأساليب في العمل والتفكير، يبدو وكأنه انحراف عن «الأصول» وخروج عنها، فيغدو مُداناً، لا باسم المستقبل وحده، بل باسم الماضي كذلك. وإذاً فالسؤال النهضوي، وهو السؤال الحالم المتجه إلى المستقبل بطبيعته، لا يتنكر للماضي ككل، بل العكس: انه إذ ينطلق من نقد الحاضر والماضي القريب يحتمي بالماضي البعيد «الأصيل» ليوظفه لمصلحة النهضة، أي لمصلحة مشروعه المستقبلي. ان قوى «التجديد» تضيق الخناق على قوى «التقليد» وتحاصرها من كل الجهات. انها إذ تحاربها بما يفرزه الصراع من عوامل التطور والتقدم تعمل جاهدة ـ وهذا هو الجانب الايديولوجي الرئيسي في العملية ـ على عزلها عن الماضي وسحب بساطه من تحتها، إذا جاز لنا هذا التعبير.

نجد هذا الميكانيزم النهضوي الايديولوجي واضحاً في النهضة العربية الأولى التي حققها الإسلام عند ظهوره أول مرة في الجزيرة العربية. اننا وإن كنا لا نملك معلومات دقيقة ومفصلة حول الصراع الاجتماعي الذي عرفه مجتمع الجزيرة، مجتمع مكة وما حولها بصفة خاصة، فإن المصادر المتوافرة، والقرآن على رأسها، تؤكد أنه كان

هناك في الجزيرة العربية، قبيل ظهور الإسلام نوع من القلق الاجتماعي والميتافيزيقي معاً، عبر عن نفسه في شكل صراع حول العقيدة الدينية. أما طرفا هذا الصراع فهما الملأ من قريش، ساداتها وأغنياؤها، من جهة، وأفراد احتفظ لنا التاريخ بأسماء عدد منهم أطلق عليهم اسم «الحنفاء». كان هؤلاء يمثلون «التجديد» ويدعون إليه ويشكلون قوته بينما كان المالكون للسلطة، سلطة المال والجاه والنسب والحسب ومن كان تحت نفوذهم من العامة يمثلون «التقليد»، يتمسكون به ويشكلون قوته. كانت عقيدة «التوحيد» التي كان يبشر بها الحنفاء تجديداً على مستوى الدين، أي خروجاً عن السائد المألوف، بينما كانت عبادة الأصنام التي تمسّك بها الملأ من قريش تقليداً، أي احتفاظاً وتمسكاً بالموروث المباشر. ومع أن أمور الدين لا تخضع دوماً للتفسير الاجتماعي، نظراً للاستقلال النسبي الواسع الذي يتمتع به كشكل من أشكال الفكر المجرد الذي لا يتقيد بزمان ولا بمكان، فإنه يمكن القول مع ذلك ان فكرة التوحيد التي كان يبشر بها الحنفاء كانت، بصورة ما، تعبيراً عن رفض سلطة الملأ من قريش التي كانوا يلتمسون السند لها من الأصنام التي كانوا يرعونها ويشدون العامة إليها. ان فكرة التوحيد التي كان يبشر بها الحنفاء والتي تربط كل أنواع السلطة بـإله واحد غير مشخص، ولكن موجود في كل مكان دون أن يتخذ لنفسه مكاناً معيناً، كانت تنطوي في واقع الأمر على رفض كل سلطة مشخصة، ليس تلك التي تنسب إلى الأصنام فقط بل أيضاً، وهذا هو المضمون الايديولوجي للدعوة، تلك التي كانت بيد «أصنام» من بني البشر أحياء: سادة قريش وزعماؤها.

ومهما يكن من شأن المضمون الاجتماعي الذي يمكن اعطاؤه لحركة الحنفاء قبيل الإسلام، فإنه لمما لا شك فيه أن هؤلاء كانوا يمثلون قوى التجديد في محيطهم الاجتماعي التاريخي، وأن خصومهم كانوا يمثلون قوى التقليد. وهذا ما أكده ما حصل فيما بعد، أعني ظهور الإسلام. لقد ذهب الإسلام بالدعوة الحنيفية إلى أبعد مداها، وأعطى لعقيدة التوحيد كل مضامينها، فدخل في صراع مكشوف وضار مع قوى التقليد، القوى المحافظة ذات السلطة في الحاضر والمتمسكة بالماضي القريب الذي يدعمه، أي بعقيدة الآباء، متخذين شعاراً لهم قولهم: ﴿... حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا...﴾[4]. وبدلاً من أن يتجه الإسلام إلى المستقبل وحده ويحارب الماضي محاربته للحاضر، أو يتنكر له جملة وتفصيلاً، طرح على العكس من ذلك شعار الرجوع إلى «الأصل»، إلى دين ابراهيم جد العرب، ولكن لا من أجل استعادته كما كان تاريخيا بل من أجل الارتباط به كتراث «أصيل»، أي كما كان في الأصل قبل تحريفه، والارتكاز عليه لتحقيق قفزة

(٤) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ١٠٤.

تاريخية يتم من خلالها وبواسطتها تجاوز عبادة الأصنام إلى دين جديد سيحطم أصحابه الأصنام ويقضون على سلطة حماتها بمجرد انتصارهم النهائي على الملأ من قريش، وفي ذلك تحطيم للعلاقة العضوية التي كانت قائمة بين السلطة الروحية التي كانت للأصنام والسلطة المادية التي كانت لحماتها وسَدَنَتها والمُكَرّسين لعبادتها.

وابتداء من هذا النصر الحاسم، فتح مكة، انطلقت النهضة العربية الأولى، بواسطة الإسلام وتحت رايته، تغزو الحاضر وتبني المستقبل... وذلك بعد أن تمّ حل مشكلة الماضي باحتوائه احتواء، لا ككل وتفاصيل بل كـ «أصل». لقد تم تكثيف الماضي العربي كله في نقطة واحدة هي ﴿... ملة أبيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل...﴾[5] أما حياة العرب بعد ملة ابراهيم وابنه اسماعيل فـ «جاهلية»، والجاهلية في الاصطلاح الإسلامي لا تعني الجهل فقط بل أيضاً كل ما يرافقه أو يترتب عنه من فوضى في جميع المجالات، انها: العدم التاريخي، ان صح هذا التعبير. لقد انطلقت الدعوة الإسلامية والنهضة العربية الأولى من الانتظام في تراث، ولكن لا لتتشبث عنده جامدة ساكنة، بل لترتكز عليه في عملية تجاوز كل الموروث القديم وتشييد تراث جديد.

ذلك كان ميكانيزم النهضة العربية الأولى وآليتها الايديولوجية. وإذا نحن انتقلنا الآن إلى النهضة الأوروبية الحديثة وجدناها تتخذ الآلية ذاتها، آلية العودة إلى «الأصول» بداية لها ومنطلقاً، وهي العملية التي بدأت كما هو معروف مع القرن الثاني عشر الميلادي في صورة احياء الآداب الرومانية والاغريقية وما أعقب ذلك من قيام «النزعة الإنسانية» (Humanisme) والثورة على الأخلاق المسيحية السائدة يومئذ المكرسة للخضوع والتسليم، فكانت النتيجة من الثورة على كنيسة القرون الوسطى وقيام حركة الاصلاح الديني المناهضة للرهبانية الداعية إلى العودة إلى المسيحية في صفائها الأول واعتماد التوراة مرجعاً أعلى مع ما رافق ذلك من حركة النهضة، كانت النتيجة أن تفككت بنية نظام القرون الوسطى الذي كان يشكل وحدة عضوية متكاملة فانفتح الباب أمام انبثاق فكر جديد، فلسفة وعلوماً، وعاد «مركز السلطة الفكرية إلى تجربة الفرد وعقله». وفي إطار العودة إلى الماضي وإحياء كنوزه اكتشفت أوروبا العلوم العربية، فكانت بصريات ابن الهيثم أول علم طبيعي حقيقي عرفه الفكر الأوروبي، فشيد عليها علم الفيزياء الذي انطلق كما هو معروف من البحث التجريبي في الضوء والبصريات. وقد رافق ذلك كله نشر الثقافات القومية في أقطار أوروبا مما أدى إلى تبلور الوعي القومي وظهور الدول القومية المركزية وقيام فكر سياسي جديد. وبطبيعة الحال لم تقم هاتان الحركتان اللتان

---

(٥) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية ٧٨.

أسستا أوروبا الحديثة، حركة النهضة وحركة الاصلاح الديني، في فراغ. بل كانتا معاً نتيجة النمو الاقتصادي الذي عرفته أوروبا في ذلك الوقت والذي أدى إلى نشوء المدن وظهور قوى اجتماعية جديدة أخذت تعمل أول الأمر ضمن الأشكال القديمة حتى إذا بلغ بها التطور درجة كافية من النمو أخذت في تمزيق تلك الأشكال وإنشاء صيغ جديدة للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي وتوطيد كيان الدولة القومية.

واضح أننا هنا لسنا بصدد دراسة أسباب النهضة الأوروبية وظروفها، ولا بصدد التأريخ لمسيرتها الطويلة المريرة الملتوية، كما اننا لم نكن نرمي من وراء التذكير ببعض المعطيات التي رافقت أو سبقت النهضة العربية الأولى، دراسة هذه النهضة لذاتها... لقد أردنا من هذا وذاك، فقط، إبراز الكيفية التي تعاملت بها كل منهما مع الماضي: لقد انطلقت كل منهما من الانتظام في تراث، هو تراثها الخاص أو ما تعتقده أنه كذلك، ولكن لا لتقف عنده جامدة راكدة بل لتتكىء عليه في عملية التجاوز النهضوي، تجاوز الماضي والحاضر عن طريق امتلاكهما وتصفية الحساب معهما في الوقت نفسه، والانشداد بالتالي إلى المستقبل في توازن واتزان ودونما قلق أو ضياع أو خوف من تشوه الهوية أو فقدان الأصالة أو ذوبان الخصوصية.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن، وهو السؤال الذي سيعود بنا إلى صلب موضوعنا يمكن صياغته كما يلي: **لماذا لم تنجح النهضة العربية الحديثة، نهضة القرن الماضي والقرن الحاضر، في تحقيق هذا التجاوز النهضوي للماضي؟ لماذا ظل «التراث» عندنا، منذ بداية القرن الماضي إلى اليوم، يوضع بصورة أو بأخرى مقابل «تحديات العصر»؟** وبعبارة أخرى لماذا بقيت إشكالية الأصالة والمعاصرة تمثل منذ ذلك الوقت إلى اليوم، أي على مدى قرن ونصف قرن، الاشكالية المحورية في الفكر العربي؟

أعتقد أن الخطوة الأولى نحو التماس الجواب لهذا السؤال تكمن في قلبه أي في طرحه في ضوء المعطيات التي أبرزناها قبلاً في النهضتين، العربية الإسلامية الأولى والأوروبية الحديثة، على الشكل التالي: **لماذا لم تعان النهضة العربية الأولى أو النهضة الأوروبية الحديثة مما نعبر عنه اليوم بـ«إشكالية الأصالة والمعاصرة»، أو بما نسميه «التراث وتحديات العصر»؟**

٤ ـ «الآخر» ودوره المزدوج

انه سواء نسبنا الحقيقة التاريخية التالية إلى تدبير الله وحكمته أو إلى الظروف الموضوعية أو إلى مجرد المصادفة والاتفاق فإن هذه «النسبة» تخص اعتقادنا نحن ولا تمس في شيء الواقعة التي نحن بصددها، في ذاتها، أي بوصفها حقيقة تاريخية. هذه الحقيقة التاريخية هي أن النهضة العربية الأولى التي انطلقت بظهور الإسلام، لتفتح

البلدان المجاورة ولتشيد حضارة عربية إسلامية متميزة من جهة أولى، وأن النهضة الأوروبية الحديثة التي شقت طريقها عبر حركة «الاحياء» والاصلاح الديني ثم النهضة العلمية والصناعية من جهة ثانية، قد قامتا في أعقاب سقوط ما كان يمكن أن يشكل «الآخر» المنافس المضايق لكل منهما. لقد قامت النهضة العربية الإسلامية بعد أن استنزفت الحرب الطويلة كلا من دولة الفرس ودولة الروم اللتين كانتا تقتسمان النفوذ على بلاد العرب وعلى البلدان المجاورة التي ستصبح بعد فترة وجيزة قواعد وأطرافاً للدولة العربية الإسلامية: لقد كان هناك ما يشبه «الفراغ السياسي» في المنطقة. ومباشرة بعد قيام دولة الإسلام في المدينة، أجهز العرب، بضربة واحدة على بقايا امبراطورية الفرس، ثم دفعوا بحدود دولة الروم بعيداً عن بلادهم بل بعيداً عن المجال الحيوي لدولتهم الفتية، فتخلصوا هكذا من الخصمين، المتخاصمين المتنافسين، اللذين كانا، منفردين أو مجتمعين، مرشحين تاريخياً، لو بقيا على قوتهما، لعرقلة نهضة العرب وإجهاضها في مهدها. لقد تخلصت النهضة العربية الإسلامية الأولى من «الآخر»، المنافس المضايق المعرقل، فانطلقت حرة طليقة داخل مجال حيوي فسيح جعلته عالمها الخاص ثم أخذت في ارتياد مجالات حيوية أخرى، غرباً وشرقاً، شمالاً وجنوباً لتربطها بمجالها وعالمها.

ومثل ذلك حدث بالنسبة إلى النهضة الأوروبية الحديثة. لقد تزامنت انطلاقتها الأولى في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، مع بداية التراجع الخطير الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية بفعل عوامل داخلية متشابكة متضافرة، ثم صارت الأمور بعد ذلك في الاتجاه ذاته، إذ بمقدار ما كان مسلسل التراجع يعود بالعرب إلى الوراء كان مسلسل النهضة والتقدم يخطو بأوروبا خطوات إلى الأمام. وقد توج المسلسلان معاً، كل في اتجاهه بسقوط الأندلس من جهة وانتقال العلوم العربية إلى أوروبا من جهة أخرى حيث ستدشن النهضة هناك انطلاقتها الثانية والحاسمة مع القرنين السادس عشر والسابع عشر، متحررة من كل منافس أو مضايق، فأخذت تشق طريقها هي الأخرى حرة طليقة داخل مجال حيوي فسيح (القارة الأوروبية) جعلته عالمها الخاص، ثم سرعان ما أخذت تطرق وتغزو مجالات حيوية أخرى غرباً وشرقاً وجنوباً لتربطها بمجالها الحيوي الخاص المبني على الاحتكار، احتكار المال والعلم والتقنية.

هذه الحقيقة التاريخية التي أبرزناها هنا تكمل بل تتكامل مع الحقيقة التاريخية التي أبرزناها في الفقرة السابقة: ان ميكانيزم «الرجوع إلى الأصول»، سواء في النهضة العربية الأولى التي قادها الإسلام أو في النهضة الأوروبية الحديثة ما كان يمكن أن يتخذ شكل الرجوع إلى الماضي من أجل تجاوزه هو والحاضر إلى المستقبل لولا غياب «الآخر» أي التهديد الخارجي. ذلك أن التهديد الخارجي، وخصوصاً عندما يكتسي

شكل التحدي للذات المغلوبة، لمقومات وجودها وشخصيتها، يجعل هذه الأخيرة تحتمي بالماضي: تنتكص إلى الوراء وتتثبت في مواقع خلفية للدفاع عن نفسها. انه ميكانيزم للدفاع معروف تعمل الذات، فرداً كانت أو جماعة على الدفاع عن نفسها بواسطته ضد الخطر الخارجي، وهو يختلف في طبيعته وتوجهاته واستراتيجيته عن الميكانيزم النهضوي، على الرغم من اشتراكهما في الاتجاه إلى الماضي. في ميكانيزم الدفاع تلتجىء الذات إلى الماضي وتحتمي به لتؤكد من خلاله وبواسطته شخصيتها ولذلك يعمد الإنسان إلى تضخيمه وتمجيده ما دام الخطر الخارجي قائماً، أما في ميكانيزم النهضة فالإنسان لا يطلب الماضي لذاته بل يختزله في «أصول» يعيد إحياءها، على صعيد الوعي، بالصورة التي تساعد على تجاوز الماضي والحاضر، على صعيد الوعي كذلك، والانطلاق إلى المستقبل، تفكيراً وممارسة.

ونحن نعتقد أن تعثر النهضة العربية الحديثة وما نشأ عن هذا التعثر من مشاكل حضارية وفكرية، وعلى رأسها إشكالية الأصالة والمعاصرة موضوع بحثنا، نعتقد أن ذلك كله راجع إلى أن الظروف الموضوعية التي حركت اليقظة العربية الحديثة قد جعلت من ميكانيزم النهضة ميكانيزماً للدفاع أيضاً. وبالتالي فعملية الرجوع إلى «الأصول» و«احياء» التراث، التي تتم في اطار نقدي ومن أجل التجاوز في حال النهضة، قد تشابكت واندمجت مع عملية الرجوع إلى الماضي والتمسك بالتراث للاحتماء بهما أمام التحديات الخارجية، فأصبح الماضي هنا مطلوباً ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل أيضاً، وبالدرجة الأولى، من أجل تدعيم الحاضر، من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات.

لماذا هذا الموقف المزدوج إزاء الماضي وما هي النتائج المترتبة عنه؟

لا شك أن المعطيات التي أبرزناها قبلاً، في النهضة العربية الأولى والنهضة الأوروبية الحديثة، توحي بالجواب إذا ما أخذت مأخذ المقارنة، وذلك ما قصدناه بالفعل. ذلك لأنه إذا كانت النهضتان المذكورتان قد انطلقتا بفعل عوامل داخلية وتطورات ذاتية، بعيداً عن كل تهديد خارجي، فإن النهضة العربية الحديثة كانت أساساً، ومنذ البداية، وليدة الصدمة مع قوة خارجية ومهددة، قوة الغرب وتوسعه الرأسمالي الاستعماري. انه من الصعب جداً، بل من غير الصحيح تاريخياً، تفسير اليقظة العربية الحديثة بالعوامل الداخلية وحدها وعلى رأسها العوامل الاقتصادية والاجتماعية وصراع «الجديد» مع «القديم». بل ان دور العوامل الداخلية هذه، في اليقظة العربية الحديثة، كان ثانوياً ولم يكن محركاً أساسياً، لأن تلك العوامل كانت، حيثما وجدت في الوطن العربي الكبير، في مرحلة التكون، مرحلة ما قبل تاريخها. بل

يمكن القول إجمالاً ان العامل الخارجي المتمثل في التحدي الأوروبي بمختلف أشكاله، هو الذي حرك العوامل الداخلية، الاقتصادية منها والاجتماعية، التي كانت ما تزال في وضعية الكمون وضعية التهيؤ للتفتح.

يصدق هذا على جميع الأقطار العربية كما يصدق على جميع البدايات المقترحة لظهور التيارات النهضوية فيها. ذلك لأنه سواء رجعنا بـ «البداية» ـ بداية اليقظة العربية الحديثة ـ إلى بعض الأصداء التي ترددت للثورة الفرنسية في بعض الولايات العثمانية من البلدان العربية المشرقية كما ترددت في مركز الامبراطورية العثمانية نفسها، أو ربطناها بحملة نابليون على مصر أو بدولة محمد علي أو بحركة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرها من الحركات المماثلة المعاصرة لها، سواء رجعنا بالنهضة العربية الحديثة إلى هذه «البداية» أو تلك، فإنه كان هناك دوماً، في جميع الأحوال، عنصر خارجي محدد، كان تدخله يزداد فعالية واتساعاً وعمقاً. إنه بكلمة واحدة: الغرب.

وكما نعرف جميعاً فإن هذا العامل الخارجي ـ الغرب ـ لم يكن يقدم نفسه في صورة واحدة، بل لقد كان ولا يزال يحمل بالنسبة إلى مشروع النهضة العربية مظهرين متناقضين: مظهر يمثل العدوان والغزو الاستعماري والاحتكار والهيمنة.. الخ، ومظهر يمثل الحداثة والتقدم بكل قيمها العصرية المادية والمعنوية كالتقنية والعلم والديمقراطية والحرية.. الخ. ومن هنا كان الغرب، ولا يزال، بالنسبة إلى العرب: العدو الذي يجب الاحتراز منه والوقوف ضد مطامعه وسيطرته من جهة، والنموذج الذي يغري باقتدائه والسير في ركابه من جهة ثانية.

هذه الطبيعة المزدوجة للعامل الخارجي، العدو والنموذج في الوقت نفسه، قد جعل موقف النهضة العربية من الماضي ومن المستقبل معاً موقفاً مزدوجاً كذلك، فالتبس وتداخل فيها ميكانيزم النهضة الذي قوامه الرجوع إلى «الأصول» للانطلاق منها إلى المستقبل، مع ميكانيزم الدفاع الذي قوامه الاحتماء بالماضي والتثبت في مواقع خلفية كما بيّنا، مما جعل قضية النهضة للفكر العربي تتخذ وضعاً إشكالياً متوتراً اعتدنا على التعبير عنه بإشكالية «الأصالة والمعاصرة»، الاشكالية التي تعني في أذهاننا جميعاً وجود نوع من التوتر والقلق والالتباس في العلاقة بين الماضي والمستقبل، بين التراث والفكر المعاصر، بين الأنا والآخر... الخ مما جعلها تبقى علاقة، لا تقوم لا على الاتصال ولا على الانفصال، وإنما على التنافر والتدافع، والنتيجة تشويش الحلم النهضوي في وعينا وتعتيم الرؤية في فكرنا.

٥ ـ الوضع الاشكالي للنهضة العربية

هذا على صعيد الوعي والفكر، أما على صعيد الواقع التاريخي والصراع الاجتماعي فإن الحضور المستمر للعامل الخارجي وطابعه المزدوج المتناقض قد جعل العلاقة بين قوى «التقليد»، وقوى «التجديد» في المجتمع العربي علاقة متموجة متداخلة لا تنمو في اتجاه التجاوز والانفصال، بل على العكس تتحرك في تشابك، ذهاباً وإياباً، مما جعلها أقرب إلى الاستقرار والركود منها إلى الدينامية والتقدم. ان العامل الخارجي وطابعه المزدوج ذاك قد مارس وما زال يمارس تأثيراً مباشراً وأحياناً حاسماً، ليس على دينامية الصراع واتجاه تطوره فقط، بل أيضاً على القوى المتصارعة ذاتها كذلك، على تركيبها وتوجهاتها وعلاقات أطرافها بعضها ببعض. وإذا أضفنا إلى ذلك كله طبيعة المجتمع العربي ذاته، الذي يقوم على الكثرة والتعدد على الصعيدين الديني والإثني ـ خاصة في المشرق العربي ـ أدركنا أي وضع إشكالي ومعقد ستجد النهضة العربية نفسها فيه منذ انطلاقتها. ويهمنا هنا إبراز أهم جوانب التعقيد الذي يطبع النهضة في الوطن العربي ويجعلها في وضع مرتبك لم يسبق أن عرفت مثله أية نهضة أخرى.

ـ لعل أول ما ينبغي إبرازه، في هذا الصدد، هو أن الصراع في الوطن العربي لم يكن في القرن الماضي ولا هو في هذا القرن صراعاً بين قوى التجديد وقوى التقليد وحدها، بل لقد أخذ الصراع، وما زال يتخذ، مظهراً آخر مزدوجاً ومعقداً هو الصراع ضد الغرب ومن أجله في ان واحد: ضد عدوانه وتوسعه من جهة، ومن أجل قيمه الليبرالية ومظاهر التقدم فيه من جهة ثانية، وهكذا فإضافة إلى علاقات التناحر التي تقوم بين هذه القوى وتلك في إطار الصراع بين القديم والجديد هناك إلى جانبها بل في داخلها علاقات التعاضد التي تفرض نفسها على أبناء الوطن ككل، في عملية الدفاع عن الذات ومقاومة التهديد الخارجي.

ـ هذا من جهة، ومن جهة أخرى، وبفعل الطبيعة المزدوجة لـ«الآخر» (الغرب)، لم يعد المتكأ عند قوى التجديد هو «الأصول» التراثية وحدها، بل أصبح النموذج الغربي ذاته يفرض نفسه كـ«أصل» جديد ومن نوع جديد، «أصل» ينتمي إلى المستقبل وليس إلى الماضي. ومن هنا نوع آخر من الصراع في الساحة النهضوية العربية هو الصراع من أجل «الأصول» و«النماذج»، فريق يتمسك بـ«الأصولية»، التراثية العربية الاسلامية، وفريق يدعو إلى «الأصولية» الحداثية الغربية.

ـ ولا بد من أن نلاحظ، من جهة ثانية، أن الغرب كان في الوقت ذاته خصماً للامبراطورية العثمانية التي كانت الأقطار العربية ـ باستثناء المغرب ـ تابعة لها. وبما أن قوى النهضة العربية، أو جانباً منها على الأقل، كانت تربط النهضة بالتحرر من السيطرة

العثمانية فلقد كان من الطبيعي أن تتجه بعض الأنظار إلى الغرب آملة منه المساعدة على التحرر من الهيمنة العثمانية. وهكذا انقسمت القوى النهضوية العربية على نفسها، وعلى مستوى آخر: فريق يعتبر الغرب هو الخصم الأول والأخير ويبحث بالتالي عن صيغة من الصيغ لتطوير الدولة العثمانية نفسها وتقوية الخلافة الاسلامية وتجديدها، وفريق يعتبر الامبراطورية العثمانية هي الخصم التاريخي المباشر المسؤول عن وضعية الانحطاط ويبحث بالتالي عن صيغة من الصيغ للتحالف مع الغرب قصد الاستعانة به في التحرر من الحكم العثماني وبناء النهضة العربية.

ـ لقد عزز هذا التمزق على صعيد الاختيار السياسي ذلك التمزق على الصعيد الايديولوجي الذي أشرنا اليه قبل فاصبح «الاختيار» الصعب، مع الغرب أو ضده، يشمل الصعيدين معاً، السياسي والايديولوجي، ولكن دون أن يعني تطابقهما بالضرورة. لقد كان هناك من كان مع الغرب ايديولوجياً وضده سياسياً، وكان هناك من كان معه سياسياً وضده ايديولوجياً، من جهة، كما كان هناك في الساحة العربية فريق ثالث كان مع «الأصولية» الاسلامية ايديولوجياً وضد الخلافة العثمانية سياسياً، وآخر رابع كان مع الخلافة العثمانية سياسياً وضد «الأصولية» التراثية ايديولوجياً، من جهة ثانية. وهكذا وجدت قوى النهضة العربية نفسها في وضعية معقدة، وضعية الصراع من أجل الخيارات على الصعيدين الايديولوجي والسياسي، وضعية كان من سماتها البارزة تحالف بعض فصائل قوى التجديد والنهضة مع خصمها التاريخي الداخلي المتمثل في قوى التقليد والمحافظة، وتحالف فصائل أخرى من القوى ذاتها مع خصمها الوطني والقومي، .الخارجي: الغرب.

ـ ولا بد من أن نضيف، رابعاً، خصوصية التركيب الاجتماعي في الوطن العربي، وبالمشرق خاصة، وما كان له من تأثير في المواقف والخيارات. إن الطبيعة الاستبدادية للحكم العثماني قد جعلت الاقليات الدينية والاثنية في الوطن العربي تربط النهضة بمطالبتها بحقوقها، أو ما تعتبره أنه كذلك. فكان انبعاث الوعي الطائفي مقروناً بقيام الوعي النهضوي ونتيجة من نتائجه، مما زاد مشكل النهضة في الوطن العربي تعقيداً على تعقيد: ذلك لأنه لما كانت النهضة، أية نهضة، تنطلق من الانتظام في تراث والرجوع إلى «أصول»، كما بينا قبلاً، فإن التراث في المجتمع الطائفي ليس واحداً والأصول ليست هي هي، أو على الأقل لا يتم الارتباط بها بالحماس نفسه ولا بالرؤية نفسها، بل كثيراً ما يحدث، وهذا ما حصل بالفعل، ان تعطى الأولوية لا للصراع ضد «الآخر» أو من أجل تجاوز الماضي إلى المستقبل، بل للصراع من أجل «الأصول» ذاتها، لارتباطها بالمحافظة على «الهوية» والدفاع عن «الكيان». وهكذا تصبح عملية الرجوع إلى «الأصول» مصدراً لتعقيد المشكل وليس وسيلة من وسائل تجاوز الماضي

والحاضر معاً والانشداد إلى المستقبل وحده.

- لنضف أخيراً، وليس آخراً، مظهراً آخر من مظاهر التعقيد في مشكل النهضة العربية. نعني بذلك انقسام الوطن العربي، أمس واليوم إلى أقطار منفصلة بعضها عن بعض، إقتصادياً وسياسياً، أقطار يرتبط كل منها بـ «المركز» منفردة، سواء يوم كان المركز هو عاصمة الامبراطورية العثمانية أو عندما أصبح إحدى العواصم الغربية. والنتيجة من هذا التعدد في الكيانات السياسية العربية، ليس تكريس وترسيخ الدولة القطرية فقط، النقيض العملي لجانب أساسي من حلم النهضة العربية: الوحدة، بل أيضاً تكريس وترسيخ التفاوت بين الأقطار العربية على سلم التحديث بكل أبعاده ومستوياته، مما كانت نتيجته ليس اختلاف شروط النهضة وأحلامها ومشاكلها فقط، قليلاً أو كثيراً، من قطر عربي إلى آخر، بل أيضاً، وهذا أكثر وقعاً على مسيرة النهضة العربية في العصر الحاضر، تبادل الأخذ والعطاء بين الأقطار العربية الأكثر تطوراً والأقطار العربية الأكثر تخلفاً، مما يفتح المجال لتوريد وتصدير الايديولوجيات المحافظة داخل الوطن العربي وبالتالي قيام انتكاسات على صعيد الوعي والفكر كما على صعيد الصراع الايديولوجي والعمل السياسي.

٦ - تصنيفات تختزل الفكر والواقع معاً

كل هذه المعطيات قد جعلت قضية النهضة في الوطن العربي قضية معقدة جداً بحيث لا يمكن ربطها ربطاً سببياً بجملة من المحددات المضبوطة تأثيراً وعدداً، وبالتالي لا يمكن ولا يجوز تفسير الاتجاهات والصراعات الفكرية التي تنتج عنها أو ترافقها تفسيراً أحادي الأساس أو الاتجاه. إن تعدد المحددات واختلافها وتشابكها وتوالدها بالصورة التي أبرزناها قبلاً قد عملت على تحويل الساحة الفكرية والايديولوجية في الوطن العربي إلى حزم من الاتجاهات والتيارات تتقاطع وتتوازى، تلتقي وتفترق، لا على مستوى واحد بل على مستويات مختلفة، مما يجعل من عملية تصنيفها على أساس ما يكون هناك من علاقة انعكاس أو ارتباط بينها وبين الواقع الاجتماعي الطبقي عملية اختزالية بالضرورة: اختزال الفكر واختزال الواقع معاً. وفي هذه الحالة يصبح التصنيف موجهاً بالفكرة المسبقة التي يريد المصنف البرهنة على صحتها، وليس وسيلة إجرائية للتعرف إلى الموضوع دون أفكار مسبقة.

لنعرض بإيجاز أنواع الاختزال التي راجت، وما زالت تروج، في الخطاب «التنظيري» العربي المعاصر:

- هناك أولاً التصنيف الذي يمارس الاختزال بسذاجة وبساطة بدائيتين والذي

يتلخص في القول ان دعاة الأصالة أو «التراثيين» يمثلون أو يعكسون بصورة مباشرة مصالح طبقة إجتماعية إقطاعية بينما يعبر دعاة المعاصرة أو «الحداثيون»، وبصورة مباشرة كذلك، عن مصالح طبقة أخرى، طبقة برجوازية، هي النقيض التاريخي لتلك.

ـ وهناك من يحاول «تجنب» هذه البساطة الساذجة في التصنيف والربط بين الفكر والواقع، فيأخذ بعين الاعتبار بعض جوانب التعقيد في المسألة ويصنف دعاة الأصالة ضمن اتجاه ايديولوجي عام يسميه بـ «السلفية» أو «الماضوية»، وينظر إليه بوصفه يمثل امتداداً لايديولوجيا الاقطاع القروسطوية في الواقع العربي الراهن، بينما يصنف دعاة المعاصرة أو الحداثة ضمن اتجاه ايديولوجي كذلك يربطه بقوى التجديد في الوطن العربي، برجوازية كانت أو «بروليتارية».

ـ وهناك أخيراً، وليس آخراً من يلتمس تصنيفاً آخر، بسيطاً كذلك، معتمداً أحد القوالب الجاهزة، فينظر إلى إشكالية الأصالة والمعاصرة بوصفها تعبيراً عن «التذبذب» بين موقفين أو طرفين متصارعين. وبما أن «التذبذب» بهذا المعنى سمة أساسية من سمات «البرجوازية الصغيرة»، فإن ما نسميه بـ «إشكالية الأصالة والمعاصرة» سيغدو في هذه الحالة مجرد مظهر من مظاهر «ايديولوجيا البرجوازية الصغيرة» في المجتمع العربي.

هذه الأنواع من التصنيفات الاختزالية التي يأخذ بها الخطاب «التنظيري» العربي المعاصر لا تحل مشكلاً ولا تفسر واقعاً ولا تدفع بالبحث خطوات إلى الأمام، بل بالعكس تعمل على تجميد الفعالية الفكرية ضمن قوالب جاهزة لم تتعرض لعملية امتحان لمدى اجرائيتها في ضوء معطيات الواقع العربي الملموس، قوالب توظف كما هي، أي بالمضمون نفسه الذي تحمله عن الواقع الذي استخلصت منه أول مرة الواقع الأوروبي. وهكذا! فبدل أن تخضع هي لعملية تطويع مع واقعنا يعمد المصنف، بالعكس من ذلك إلى تطويع الواقع العربي وتفصيله ـ في ذهنه ـ بالصورة التي يجعل ذلك الواقع «يقبل» التأطير داخلها. إننا نرفض مثل هذا المنهج الاسقاطي: إسقاط مفاهيم استخلصت من تحليل واقع معين على معطيات واقع آخر لم يسبق تشريحه وتحليله، والتأكد بالتالي من مدى تطابق معطياته الأساسية مع مضمون تلك المفاهيم. نرفض هذا المنهج الإسقاطي، لا من موقع ايديولوجي معاد أو مشكك، بل نرفضه باسم الاطار المرجعي المنهجي لتلك المفاهيم ذاتها: الديالكتيك. ولذلك فنحن هنا لا نرى فائدة في مناقشة هذه التصنيفات الاختزالية و«الرد» على أصحابها. يكفي ما قلناه في مقدمة هذه الدراسة حول الاستقلال النسبي للفكر والواقع وشروط الربط الجدلي بينهما، وما ابرزناه في الصفحات الماضية من ضروب التعقيد الذي يتسم به الوضع التاريخي

والاجتماعي والفكري الذي يؤطر المسألة التي نحن بصددها، مسألة الأصالة والمعاصرة.

لنكتف، إذاً، بالتأكيد مرة أخرى ـ ولعل هذه هي الخلاصة العامة لما قمنا به حتى الآن من تحليل للمسألة موضوع بحثنا ـ على أن العلاقة بين الصراع الطبقي وإشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ليست علاقة سببية بصورة من الصور، وبالتالي فالمصالح الطبقية، سواء منها المتضامنة أو المتصارعة، لا تفسر هذه الإشكالية. وغني عن البيان القول إن وجود هذه الإشكالية لا ينفي وجود الصراع الطبقي ولا الإنعكاس الفكري له: الصراع الايديولوجي.

لقد كان يمكن أن نقف بهذا البحث عند هذه الخلاصة، فهي تختم «المرافعة» ضد القضية الموكولة إلينا. ولكن المرافعة ضد نوع معين من الطرح لقضية هي قضيتنا لا يعفينا من واجب التصريح بالخطوط العامة ـ على الأقل ـ للطرح الذي نعتقده أقرب إلى الصواب. من أجل هذا نجد أنفسنا مضطرين إلى مواصلة النقاش.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا، وبإلحاح، هو إذا كان الواقع الاجتماعي الطبقي لا يؤسس ولا يفسر إشكالية الأصالة والمعاصرة كما تطرح في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فما الذي يؤسسها؟

إنه نوع آخر من السؤال ـ الجواب. ذلك لأنه إذا كان الواقع الاجتماعي الطبقي لا يؤسس ولا يفسر هذه الاشكالية فليس هناك من «واقع» آخر يمكن ربطها به غير «الواقع الثقافي والفكري» ذاته. لنقل إذاً بكل وضوح: إن إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر إشكالية فكرية ثقافية محض بمعنى أنها تجد أسسها ومبررات وجودها في الوضع الثقافي والفكري، العربي الراهن، في مكوناته وتناقضاته. فنسلط بعض الأضواء على هذه الدعوى.

٧ ـ شعور درامي بعمق الهوة بين التراث والواقع

لعله من نافل القول التأكيد هنا على أن المشكل الثقافي كما تعانيه شعوب العالم الثالث مرتبط بالاستعمار وأساليبه ونتائجه. لقد دمر الاستعمار ثقافة الشعوب التي استعمرها، أو على الأقل عمل في اتجاه قمعها وتأزيم نموها، وفي المقابل قدم ثقافته، بل فرضها كثقافة عالمية، ثقافة للعالم «المتحضر»، فكان رد فعل هذه الشعوب خلال الكفاح الذي خاضته من أجل استرجاع سيادتها واستقلالها هو الاتجاه نحو إحياء «الثقافة الوطنية» تأكيداً للهوية وحفاظاً على مقومات الشخصية. وبطبيعة الحال فإن الوعي بهذا التدمير الثقافي الذي مارسه المستعمر كان، أولاً وبالدرجة الأولى، وعي النخبة المثقفة،

كما ان رد الفعل ضد هذا التدمير والمتمثل في إحياء الثقافة الوطنية، أو البحث عنها، كان، أساساً، من النخبة ذاتها. ونحن عندما نركز هنا على «النخبة» لا نلقي بالجماهير إلى الهامش ولا نقلل من دورها، وإنما ننظر إلى النخبة في هذا المجال، بوصفها الطليعة التي تمارس الريادة والقيادة على صعيد الفكر والثقافة، أي بوصفها انتلجنسيا تعبر عن وعي الجماهير، الصريح أو الكامن، بوقوفها في موقع المعارضة للنظام السائد والمفروض، النظام الاستعماري خاصة، وبطرحها للبديل الوطني، وبالتالي التشريع على أساسه للمستقبل.

ذلك هو الإطار التاريخي العام لاشكالية الأصالة والمعاصرة، بوصفها إشكالية فكرية، خاصة بالنخبة المثقفة أساساً، وتعم أقطار العالم الثالث كلها. ولكن هناك، داخل هذا الاطار العام، وضعيات تطبعها خصوصيات متميزة، كوضعية الوطن العربي. ذلك أن الاستعمار، في البلاد العربية عموماً، لم يستطع تدمير الثقافة الوطنية العربية الإسلامية ولا طمس معالمها، لأنها لم تكن مجرد بقايا أو آثار لِبُنى ثقافية قديمة شعبية بل كانت ولا تزال ثقافة «عالمة» حية، لغة وأدباً وديناً وفكراً، متغلغلة في العقل والشعور، في الفكر والسلوك. وأكثر من ذلك كانت، ولا تزال، ثقافة الماضي الممجد، الحاضر دوماً في الذاكرة مع كل مشاعر الاعتزاز والحنين، المتخذ كملجأ وحمى ضد أي تهديد خارجي. وهذا وذاك، في الحقيقة، هو ما يجعل منها في وعينا، نحن العرب «تراثاً» وليس مجرد «إرث» باعتبار أن الارث هو ما يرثه الابن عن أبيه بعد أن يموت هذا الأخير، فهو عنوان على اختفاء الأب وحلول الابن محله. أما التراث فهو ما يبقى حاضراً في الخلف من السلف، وبالتالي فهو عنوان على حضور السلف في الخلف. ومن هنا خصوصية «وضع» (Status) إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: إن الثقافة القومية، العربية الإسلامية، التي طرحت نفسها أمس القريب كبديل للثقافة الاستعمارية، والتي تطرح نفسها اليوم كبديل أو على الأقل كمنافس وشريك لثقافة العصر، ثقافة الغرب أساساً ليست مجرد نقوش أو بقايا أطلال أو مجرد رموز وعادات ورقصات وأغان وأعراف ليست بقايا ثقافة الماضي بل هي «تمام» هذه الثقافة وكليتها: إنها العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى إنها في آن واحد: المعرفي والايديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية.

وإذاً فخصوصية إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر كامنة في كون العرب يمتلكون تراثاً ثقافياً حياً في نفوسهم وعواطفهم وعقولهم ورؤاهم وذاكرتهم وتطلعاتهم، في صدورهم وكتبهم... تراثاً هو من الحضور وثقل الحضور على الوعي واللاوعي بصورة قد لا نجد لها نظيراً في العالم المعاصر. وقد زاد من ثقل

هذا الحضور، حضور التراث في الوعي واللاوعي معاً، ما سبق أن أبرزناه قبلاً من تدخل العامل الخارجي، الغزو الاستعماري، وما أثار ذلك من ردود فعل تمثلت بصورة خاصة في توظيف التراث، والدعوة إلى الأخذ بالتراث، كسلاح ايديولوجي لمقاومة تحديات التوسع الاستعماري، المادية منها والروحية، وليس فقط كميكانيزم في العملية النهضوية. بل إن استمرارية التهديد الخارجي للعملية النهضوية العربية (إسرائيل والامبريالية العالمية) قد جعل توظيف التراث كسلاح ايديولوجي ضد «الآخر» يطمس ويقمع المحاولات التي كانت ترمي إلى توظيفه في العملية النهضوية، كتلك التي قامت بها سلفية الأفغاني وعبده ومن سار على دربهما في المشرق والمغرب والتي تتمثل في محاربة الشعوذة والصوفية الطرقية والفكر الخرافي باسم الدين من جهة وفي تضمين بعض المفاهيم التراثية مضامين عصرية ليبرالية من جهة أخرى، كتضمين «الشورى الإسلامية» وبعض تطبيقاتها معنى الديمقراطية الحديثة ونظمها. . . الخ.

غير أن هذا الحضور الايديولوجي للتراث في الوعي العربي المعاصر، وبمعنى آخر إستمرار الدعوة إلى الأخذ به كسلاح ايديولوجي ضد التهديد الخارجي ليس إلا وجهاً واحداً من العملة. أما الوجه الآخر، وهو الأكثر وقعاً وثقلاً على الوعي واللاوعي العربيين في العصر الحاضر، فهو ذلك الشعور الدرامي بعمق الهوة التي تفصل بين التراث ومضامينه المعرفية والايديولوجية والمعيارية وبين الفكر العالمي المعاصر ومنجزاته العلمية والتقنية ومعاييره العقلية والأخلاقية.

من هنا نستطيع القول ان ثقل حضور التراث في الوعي العربي وشعور هذا الوعي بالهوة التي تفصل هذا التراث عن معطيات العصر الحاضر المادية والفكرية هو الذي يبرر ويفسر هذا القبول العام بل هذا التجاوب الواسع الذي تحظى به على الساحة الفكرية العربية المعاصرة عبارة «التراث وتحديات العصر». ويكفي للدلالة على هذا انعقاد ندوة تحت هذا العنوان، استجاب لها هذا الحشد الكبير من المثقفين الذين هم من أبرز عناصر النخبة المثقفة العربية إن لم يكونوا صفوتها. بل لعل الذي يجعلنا نلمس بصورة أكثر قوة انشدادنا إلى هذا الموضوع وخصوصية حضوره الاشكالي في وعينا هو أن هذه العبارة (التراث وتحديات العصر) تفقد كل دلالتها إذا ما حاولنا ترجمتها إلى لغة أجنبية كالفرنسية أو الانكليزية أو الألمانية. . . انا في هذه الحالة سنلاحظ أن كلمة «تراث» العربية لا تقبل الترجمة بالكامل إذ لا نجد لها مقابلاً في اللغات الأجنبية يحمل كل ما نضفيه عليها من معنى، كما اننا سنلاحظ أن أية عبارة نوفق إلى تركيبها بإحدى اللغات الأجنبية كترجمة لعبارتنا العربية «الأصيلة» (التراث وتحديات العصر) ستكون في نظر أهل تلك اللغة من قبيل العبارات الفارغة التي لا تحمل معنى مضبوطاً، وبالتالي فهي لن تثير فيهم تلك «الشجون» الفكرية والعاطفية التي تثيرها فينا. وإذا سألناهم عن سبب هذا

«البرود» الذي يقابلون به هذه العبارة، فالغالب أن جوابهم سيتضمن ما يفيد أن الربط بين «التراث» و«تحديات العصر» لا معنى له.

لنتساءل إذاً لماذا كان الربط بين التراث وتحديات العصر ذا معنى، ومعنى درامي عميق، بالنسبة إلينا نحن العرب، ولماذا كان غير ذي معنى بالنسبة إليهم، أعني الأوروبيين.

٨ ـ أوروبا وتراثها.. انفصال واتصال

واضح ان الاختلاف بيننا وبينهم في هذه المسألة سيكون راجعاً إما إلى «التراث» أو إلى «تحديات العصر» أو إليهما معاً؟

لنبدأ بـ«التراث» ولنقارن بين حالة عندنا وحالة عندهم.

إذا نحن نظرنا إلى تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، وبكيفية خاصة منذ بيكون وديكارت (القرن السابع عشر)، وجدناه عبارة عن سلسلة من المراجعات لـ«التراث»، التراث مفهوماً على أنه فكر الماضي وفكر الحاضر معاً. فمنذ أن دعا بيكون إلى التحرر من جميع الأوهام (أوهام القبيلة، وأوهام الكهف، وأوهام السوق، وأوهام المسرح) واعتماد التجربة منطلقاً ومعياراً، ومنذ أن تبنى ديكارت الشك منهجاً وأعلن عن ضرورة «مسح الطاولة» والتحرر من جميع السلطات المعرفية والاعتماد على سلطة العقل وحده، سلطة البداهة والوضوح... منذ بيكون وديكارت والفكر الأوروبي يعيد قراءة تاريخه على أساس من **الانفصال والاتصال**، من النظر وإعادة النظر، من النقد ونقد النقد. إن الانفصال عن التراث كان من أجل تجديد الاتصال بـه، والاتصال به كان من أجل تجديد الانفصال عنه. وهكذا فما من فكرة جديدة يقول بها هذا المفكر أو ذاك، سواء في ميدان العلم والفلسفة أو في ميدان الأدب والفن، إلا وكانت تسجل نوعاً من الانفصال عن التراث، عن فكر الماضي ومعاييره وقيمه. ولكن ما أن تستقر تلك الفكرة وتثبت قدرتها على الصمود أمام ردود الفعل التي تثيرها، حتى تتحول إلى جسر جديد يتم عبره نوع جديد من الاتصال بالتراث قصد إعادة قراءته وإعادة ترتيب العلاقة بين اجزائه ومن ثم البحث عن «الجديد» بين أحشائه والعمل على إعادة ترتيب العلاقة بينه وبين الحاضر وهمومـه، بصورة تجعل الواحد منهما يغني الآخر ويوضحه ويلهم الفكر الخلاق ويؤسسه. **كان الفكر الأوروبي، ولا يزال، يتجدد من داخل تراثه وفي الوقت ذاته يعمل على تجديد هذا التراث: تجديده بإعادة بناء مواده القديمة وإغنائه بمواد جديدة.**

هكذا أعاد الأوروبيون خلال القرون الثلاثة الأخيرة كتابة تاريخهم الحضاري العام بمختلف جوانبه بصورة تجعل منه تاريخاً، أي صيرورة. لقد رتبوا تاريخهم الثقافي حسب القرون وجعلوا من كل قرن حقبة تتميز بخاصية معينة أو بجملة خاصيات

تجعل منها وحدة ثقافية، ولكن لا متفردة ولا معزولة، بل حلقة في سلسلة متصلة، السابق فيها يفسر اللاحق ويؤسسه، واللاحق فيها يغني السابق ويوضحه. لقد عملوا على سدّ الثغرات وإبراز عناصر الوحدة في تاريخهم الثقافي، مبرزين منه ما يستجيب لاهتماماتهم، مهمشين ما لا يستجيب، مستعملين «المقص» لإضفاء المعقولية على سيرورته وتموجاته، لجعل العقل يسود التاريخ وجعل التاريخ يحرك العقل، هدفهم من كل ذلك، هدفهم «الدفين» على صعيد الوعي واللاوعي معاً، هو إقامة استمرارية تشكل إطاراً مرجعياً ثابتاً وواضحاً ترتب فيه الأفكار والمذاهب ترتيباً منطقياً وتاريخياً في آن واحد، بحيث يسهل الفصل فيه بين «ما قبل» و «ما بعد».

بهذه الطريقة استطاع الأوروبيون أن يتخلصوا من ثقل ماضيهم عليهم فاصبح هذا الأخير يحمل نفسه بنفسه، لا يثقل عليهم ولا يشدهم إليه بل يسندهم ويدفع بهم إلى الأمام. وسواء أكانت هذه الاستمرارية التي أقاموها في تاريخهم الثقافي تعبر عن حقيقة تاريخية أم عن مجرد وهم، وسواء فسروا هذه الاستمرارية على أنها تمت بحركة متصلة أو عبر قطائع، فإن المهم هو وظيفتها على صعيد الوعي: إنها تنظم التاريخ بصورة تجعل من المستحيل عليهم التطلع، حتى على صعيد الحلم، إلى عودة ما قبل ليحل محل ما بعد، ولذلك نجدهم يتجهون إلى المستقبل يواجهونه ويسائلونه بل يسابقونه دون أن يتنكروا لماضيهم أو يجعلوا منه صورة لمستقبلهم. إن الماضي في هذه الحال يحتل مكانه الطبيعي من التاريخ، وأيضاً، وهذا هو المهم، من الوعي بالتاريخ. والنتيجة من كل ذلك هي أن الأوروبي عندما يقرأ تاريخه يقرأ فيه المنطق والعقل فيكتسب من قراءته تلك نظرة إلى المستقبل تقوم بدورها على المنطق والعقل.

أما ما نسميه نحن بـ «تحديات العصر» فهي بالنسبة إليهم ليست تحديات، آتية من خارج، بل هي بنت حاضرهم ونتيجة لمسلسل التطور الذي يربط، في وعيهم، بين ماضيهم وحاضرهم. إن «العصر» لا يتحداهم لأنه عصرهم، بل بالعكس هم يسابقونه ويستشرفون آفاق المستقبل ويتنبأون بمشاكله ومستجداته فيأخذون في تكييف حاضرهم، وبالتالي ما تبقى فيهم من ماضيهم وتراثهم، مع متطلبات الغد الذي ينظرون إليه على أنه آت لا ريب فيه. وبعبارة أخرى ان التراث، في وعيهم، لا يدخل في علاقة تغاير واصطدام مع معطيات العصر وآفاق المستقبل لأنهم أعادوا، ويعيدون ترتيبه في الزمان، والزمان عندهم خط متصل صاعد لا مجال فيه للكر والفر والاقبال والادبار . . .
وتلك هي التاريخانية التي تشكل مع العقلانية الدعامة الأساسية للفكر الأوروبي الحديث والمعاصر. والتاريخانية والعقلانية سلوكان فكريان لا ينفصلان: التاريخانية هي جعل العقل حاضراً في التاريخ ينظمه على صعيد الوعي ويحركه على صعيد الممارسة، والعقلانية هي جعل التاريخ حاضراً في العقل يلهمه الدروس والعبر ويحمله، من حين

لآخر، على مراجعة تصوراته وفحص مبادئه وطريقة انتاجه.

تلك، في خطوطها العامة، صورة الوعي الأوروبي منظوراً إليه من زاوية علاقة الماضي بالحاضر فيه . . . فعلاً لقد ابرزنا فيها الجوانب التي تعكس الاستقرار والطمأنينة وأهملنا جوانب الاضطراب والقلق، ليس لأننا اردنا بناء نموذج يخدم قضيتنا، بل لأن الوعي الأوروبي الحديث والمعاصر هو كذلك بالفعل. أما مظاهر الاضطراب والقلق فلم تكن فيه منذ القرن السادس عشر إلى اليوم أكثر من مظاهر مؤقتة تعكس حالات أزمة من أزمات النمو، سرعان ما يتم تخطيها، أو تعبر عن حالات نادرة من الشذوذ الذي يؤكد القاعدة. ومهما يكن من تأثير هذه المظاهر المؤقتة في مسيرة الفكر الأوروبي فإنها لم تبلغ في يوم من الأيام المستوى الذي يجعله يشعر بثقل تلك الهوة التي يشعر بها الوعي العربي المعاصر، الهوة بين الماضي والحاضر، التي تجعل إقامة التعارض والتقابل بين «التراث وتحديات العصر» عملاً مبرراً مثقلاً بالمعنى. (نستثني هنا حالة المانيا في القرن الثامن عشر التي ساد نخبتها المثقفة نوع من الوعي بالتأخر، إزاء فرنسا وانكلترا. ولكن ذلك لم يدم طويلاً إذ سرعان ما اندمجت في فلك الثورة الصناعية).

٩ ـ المسألة مسألة إعادة بنينة الوعي

لننتقل الآن إلى حالنا نحن ولنركز على جملة المعطيات التي تجعل التراث في وعينا يدخل في علاقة تغاير مع «تحديات العصر».

هنا لا بد من التمييز بين مستويين: **التغاير الموضوعي** بين علم الماضي وعلم الحاضر، بين فلسفة الأمس وفلسفة اليوم . . . وهذا النوع من التغاير لا نناقشه هنا لأنه ليس خاصاً بنا، بل هو قوام تاريخ الفكر البشري عامة. بل يمكن القول ان تاريخية الفكر الأوروبي إنما تقوم على وضوح هذا التغاير وتمايز أطرافه. ما يهمنا إذاً هو **ذلك التغاير الذي يقع على مستوى الوعي**، وعينا نحن، **والذي تبدو فيه العلاقة بين التراث والفكر المعاصر مفصومة مقطوعة**، لا يربطهما جسر ولا يصلهما خيط، وذلك إلى درجة أن الواحد منا قد يصرخ، بانفعال ولكن بحسن نية، منادياً: «إني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته وإما أن نرفضه ونوصد الأبواب لنعيش تراثنا . . . نحن في ذلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحد بين الفكرين»(٦).

---

(٦) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١)، ص ١٨٩. هذا ولا بد من الاشارة إلى أننا نستعيد هنا في هذه الفقرة بعض الافكار والعبارات، من: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، الفصلان ٢ و٣. ومن البحث الذي سبق أن ساهمنا به في إحدى ندوات: التخطيط الشامل للثقافة العربية، التي نظمتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الكويت، تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٢.

ولكن هل صحيح حقاً أننا لا نملك الجرية في أن «نوحد» بين الفكرين:

إذا كان الأمر يتعلق بـ «التوحيد» على المستوى الأول، مستوى علم الحاضر وعلم الماضي وفلسفة اليوم وفلسفة الأمس. . . الخ فهذا غير ممكن، لا لنا ولا لغيرنا، وليس هناك، لا عندنا ولا عند غيرنا، من يطالب بإحلال علم الأمس وفلسفة الأمس محل علم وفلسفة اليوم (أما الدين فهو عند الجميع هو هو لا يتغير، وإنما يتغير نوع فهمه والارتباط به).

أما إذا كان الأمر يتعلق بـ «التوحيد» بين التراث، تراثنا نحن، وبين الفكر العالمي المعاصر على صعيد وعينا فهذا أمر آخر. إن المسألة هنا ليست مسألة إحلال الماضي محل الحاضر أو القديم محل الجديد، بل هي أولاً وأخيراً إعادة بنينة الوعي بالماضي والحاضر والعلاقة بينهما، وهي عملية تتطلب التخطيط في آن واحد لثقافة الماضي وثقافة المستقبل: التخطيط لثقافة الماضي معناه إعادة كتابة تاريخها وبالتالي إعادة تأسيسها في وعينا وإعادة بنائها كتراث لنا نحتويه بدل أن يحتوينا. أما التخطيط لثقافة المستقبل فمعناه توفير شروط المـواكبة والمشاركة: مواكبة الفكر المعاصر والمشاركة في إغنائه وتوجيهه، وذلك هو معنى «المعاصرة».

نحن مطالبون إذاً بـإعادة كتابة تاريخنا، بإحياء الزمنية والتاريخية بين مفاصله وفي أصوله وفروعه. ولعل الملاحظات التالية ستجعلنا نلمس إلى أي حد يفتقد تاريخنا الثقافي إعـادة كتـابة وتأسيس:

- التاريخ الثقافي العربي السائد الآن هو في مجمله مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج، بشكل رديء، للتاريخ الثقافي نفســه الذي كتبه أجدادنا تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها وفي حدود الامكانات العلمية والمنهجية التي كانت متوافرة عندهـم. وإذاً فنحـن ما زلنا سجناء الرؤية والمفاهيم والمناهج التي وجهتهم، مما يجرنا دون أن نشعر، إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله، إلى جعل حاضرنا مشغولاً بمشاكل ماضينا، وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي والحاضر معاً.

- والتاريخ الثقافي العربي كما نقرأه اليوم في الكتب والمدارس والجامعات هو تاريخ «فرق» وتاريخ «طبقات» وتاريخ «مقالات». . . الخ. إنه تاريخ مجزأ، تاريخ الاختلاف في الرأي وليس تاريخ بناء الرأي. نعم إن طريقة القدماء هذه كانت مبررة تماماً في عصرهم، ولذلك فلا معنى للومهم أو انتقادهم، وإنما اللوم كل اللوم لانقيادنا الأعمى لما كان نتاجاً لظروف تاريخية خاصة ولتعاملنا معه وكأنه حقيقة مطلقة.

- والتاريخ الثقافي العربي كماهو سائد اليوم هو تاريخ علوم وفنون من المعرفة منفصلة بعضها عن بعض، تاريخ زمنه راكد وممزق لا يقدم لنا صورة واضحة ومتكاملة عن

كلية الفكر العربي ولا عن صراعاته ومراحل تطوره، بل يقدم لنا «معرضاً» أو «سوقاً» للبضاعة الثقافية الماضية وكأنها تحيا زمناً واحداً، زمناً يعاصر فيه القديم الجديد مثلما تعاصر البضاعة القديمة البضاعة الجديدة خلال فترة المعرض أو السوق. والنتيجة من ذلك تداخل الأزمنة الثقافية في وعينا بتاريخنا الثقافي الأمر الذي يفقدنا الحس التاريخي ويجعل حلقات الماضي تتراءى أمامنا كمشاهد متزامنة وليس كمراحل متعاقبة. هكذا يتحول حاضرنا إلى «معرض» لمعطيات ماضينا، فنعيش ماضينا في حاضرنا هكذا جملة واحدة، دون تغاير ودون تاريخ.

- وكما يتسم تاريخنا الثقافي بتداخل الأزمنة الثقافية يتسم كذلك بتداخل الزمان والمكان فيه. إن تاريخنا الثقافي يرتبط في وعينا بالمكان ربما أكثر من ارتباطه بالزمان: تاريخنا الثقافي هو تاريخ الكوفة والبصرة ودمشق وبغداد والقاهرة والقيروان وفاس وقرطبة... مما يجعل منه تاريخ «جزر ثقافية»، منفصلة بعضها عن بعض في الزمان انفصالها في المكان. والنتيجة حضور هذه الجزر الثقافية في الوعي العربي المعاصر حضوراً لا على التعاقب ولا على التزامن بل حضوراً لا زمانياً... الأمر الذي يجعل وعينا «التاريخي» يقوم على التراكم وليس على التعاقب: على الفوضى وليس على النظام.

- وأخيراً وليس آخراً لا بد من ملاحظة ما يسود العلاقة بين تاريخنا الثقافي والتاريخ الثقافي العالمي من اضطراب وانقطاع، وذلك على حساب تاريخنا وعلى حساب دوره ومكانته في التاريخ الثقافي العالمي. لقد بني التاريخ الثقافي الأوروبي على الاستقلال الذاتي، فهو يبدأ من أثينا لينتقل إلى روما ثم إلى فلورنسا وباريس ومنها إلى باقي أنحاء القارة الأوروبية. والعملية قائمة كلها على غبن العرب، على الاستغناء عن تاريخهم الثقافي، على إقصاء تعسفي لدور الثقافة العربية الأساسي في التاريخ الثقافي العالمي. وإذا مال بعض المستشرقين إلى «الانصاف» صرحوا بأن العرب كانوا حلقة وصل بين اليونان وأوروبا، وهم يجعلون حلقة الوصل هذه «مؤقتة» استغنت عنها أوروبا سريعاً للعودة إلى الأصول اليونانية. هذا في حين أن الثقافة العربية لم تكن في الواقع مجرد حلقة وصل بين الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة بل كانت بالفعل إعادة إنتاج لجانب مهم من الثقافة اليونانية (العلوم والفلسفة) وكانت الثقافة الأوروبية الحديثة إعادة إنتاج للثقافة العربية فلسفة وعلوماً. وإذاً فحضور الثقافة العربية في التاريخ الثقافي العالمي «الأوروبي» هو حضور المؤسس وليس مجرد حضور الوسيط المؤقت. وعلينا نحن أن نثبت ذلك، ليس بمجرد الادعاء والتنويه الذاتي، الرومانسي، بل بالعمل على إعادة كتابة تاريخنا الثقافي وإعادة ترتيب العلاقة بين اجزائه من جهة وبين

التاريخ الثقافي العالمي من جهة أخرى، وعلى أسس علمية وبروح نقدية(٧).

١٠ ـ الثقافة القومية والخصوصيات المحلية

إذا كانت الملاحظات السابقة قد أكدت ضرورة إعادة كتابة تاريخنا الثقافي فإن ذلك لا يعني أن علينا أن ننقطع إلى ثقافة الماضي وحدها ونهمل بالتالي الحاضر ومشاكله والمستقبل وممكناته، كلا. إن الزمان لا يقف وتراكمات الحياة تزداد تعقيداً وتضخماً إذا لم تعمل فيها باستمرار يد المتابعة والتشذيب والمراجعة والتصحيح. أكيد أن مشاكل الحاضر في ساحتنا الثقافية الراهنة ترجع في جزء كبير منها إن لم يكن في معظمها إلى مشاكل الماضي. وهل الحاضر شيء آخر غير عطاء الماضي؟ ومع ذلك فلا بد من الفصل في تلك المشاكل بين ما يستمد الحياة من الماضي وحده وبين ما يتغذى أيضاً من الحاضر ومعطياته.

لقد ركزنا في الصفحات الماضية على إبراز الحاجة إلى إعادة كتابة تاريخنا الثقافي وعلينا الآن أن نهتم ببعض مشاكل حاضرنا الثقافي. ولنبدأ أولاً بأحد تلك المشاكل التي يوظف فيها الماضي بصورة سيئة، في نظرنا، مما يزيد من ثقلها على الحاضر والمستقبل معاً.

يتعلق الأمر بمفهوم «الثقافة القومية العربية» في ارتباطها بظاهرة التعدد الثقافي الذي لا يخلو منها بلد من بلدان العالم اليوم. إن الثقافة العربية كما تشكلت تاريخياً مقوم أساسي من مقومات الشخصية العربية وعنصر أساسي كذلك في وحدة الأمة العربية. هذا ما لا شك فيه. غير أن الوحدة الثقافية على صعيد الوطن العربي، وهذا هو العنصر المؤسس لمفهوم الثقافة القومية العربية، لا تعني قط فرض نمط ثقافي معين على الأنماط الثقافية الأخرى المتعددة والمتعايشة، عبر تاريخنا المديد، داخل الوطن العربي الكبير. إن التعدد الثقافي في الوطن العربي واقعة أساسية لا يجوز القفز عليها، بل بالعكس لا بد من توظيفها بوعي في إغناء وإخصاب الثقافة العربية القومية وتطويرها وتوسيع مجالها الحيوي.

هناك على صعيد الوطن العربي ثقافات قطرية عربية في لغتها وجذورها ومضمونها هي قوام الثقافة العربية القومية الواحدة. وهناك، كما هو الشأن في أقطار أخرى في العالم، ثقافات «أقوامية»، ثقافات أقليات إثنية أو دينية أو لغوية تعيش مع الثقافة العربية

---

(٧) في هذا الاطار تندرج أعمالنا الصادرة مؤخراً بالأخص كتبنا: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي؛ تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي، ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

التي تشكل في كل الأقطار العربية الثقافة الرسمية، أعني ثقافة الأغلبية أو بالأحرى الثقافة «العالمة». والحل لمشكلة «التعدد الثقافي» الراجع إلى تعدد الأقليات في الوطن العربي لن يكون حلاً قومياً حقاً بتوسيع دائرة الثقافة العربية القومية كي ما تضم بين جنباتها الثقافات الاقوامية تلك. وهذا يتطلب مراجعة مفهوم «الثقافة العربية القومية». فكيف ينبغي أن تتم هذه المراجعة؟

يميل التصور السائد اليوم للثقافة العربية القومية إلى جعل نقطة بدايتها في العصر الجاهلي. وهذه في نظرنا نقطة بداية ضيقة جداً تحرم الثقافة العربية من مجالها الحيوي التاريخي، بل تقطعها عن أصولها وفصولها. إن الحياة الفكرية والأدبية في «العصر الجاهلي» لم تكن سوى مظهر من مظاهر ثقافة أوسع، بل لقد كانت مجرد امتداد خافت لحقل ثقافي واسع وعميق وغني تمتد جذوره إلى المصريين القدماء والسومريين والفينيقيين واليمنيين القدماء والسريانيين وسكان المغرب العربي الأمازيغ. وإذا كان العصر الجاهلي العربي قد اكتسى أهمية كبرى في تاريخنا الثقافي «الرسمي» المكتوب فليس ذلك بسبب إمكاناته الثقافية الذاتية بل بسبب ما أضفي عليه من أهمية حينما جعله بعض المفسرين الأوائل إطاراً مرجعياً لغوياً لفهم القرآن. على أن العصر الجاهلي لم يكتس كل تلك الأهمية التي ظل يحظى بها إلى الآن إلا بفضل ما تم في عصر التدوين من تأسيس شامل للثقافة العربية في المجالات الدينية واللغوية والعلمية والفلسفية كافة.

وفي نظرنا فإن البداية الفعلية للثقافة العربية القومية، الثقافة العربية الاسلامية بوصفها المقوم الأساسي للشخصية العربية وللوحدة العربية، كما نتحدث عنها حالياً إنما هي عصر التدوين وليس العصر الجاهلي. ففي هذا العصر، عصر التدوين، شهدت الثقافة العربية أول تخطيط شامل لها، ولقد كان اول تخطيط شامل للثقافة في تاريخ الانسانية كله. لقد تم في هذا العصر تقعيد اللغة العربية، أي رفعها إلى مستوى اللغة القابلة لأن تتعلم بأساليب علمية وعملية، الأمر الذي لم يكن متوافراً في العصر الجاهلي. وفي عصر التدوين أيضاً أعيد بناء العصر الجاهلي ذاته، أدبه وأخباره وأيامه، فضلاً عن تدوين العلوم الاسلامية من حديث وتفسير وفقه وتنظير للعقيدة الدينية. وفي عصر التدوين كذلك تم دمج الموروث القديم الضخم، المتعدد المتنوع، الذي خلفته الثقافات القديمة البابلية والفينيقية واليونانية والسريانية والمصرية الاسكندرانية، في الثقافة العربية الاسلامية الواحدة، وذلك بواسطة الترجمة والتلخيص والشرح والتعقيب وبعبارة أخرى لقد ساهمت في هذا العصر شعوب الوطن العربي الاسلامي كلها، بثقافاتها وخبراتها وكفاءاتها، في صنع الثقافة العربية التي اصبحت منذ ذلك الوقت الإطار المرجعي العام لكل ثقافة داخل الوطن العربي. وكان لهذه المساهمات المتعددة المتنوعة أن تعددت وتنوعت، داخل الثقافة العربية الواحدة، المذاهب والرؤى

والاستشرافات سواء في مجال الدين أو العلم أو الفلسفة، بما في ذلك فلسفة اللغة العربية ذاتها، مما كان عامل إغناء وإخصاب للثقافة العربية، ولربما أيضاً أحد عوامل بقائها وخلودها.

وإذاً، يمكن القول بصفة عامة إن ما كان قد تبقى من العناصر الحية أو القابلة للحياة في الثقافات القديمة السابقة على الاسلام قد اندمج، بصورة أو بأخرى، في الثقافة العربية الاسلامية خلال عصر التدوين وبعده. وإذاً فنحن نعتقد أنه لا معنى، تاريخياً، للحديث عن ثقافة فرعونية أو فينيقية في العصر الحاضر كثقافة يمكن إعادتها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن نعي تمام الوعي أن قوة الثقافة العربية، نقصد بالخصوص مفعولها القومي الوحدوي، إنما يرجع إلى ما تم في عصر التدوين عصر البناء الثقافي العربي العام، وليس إلى العصر «الجاهلي» الذي يشكل بالنسبة إلى العرب كما أصبحوا بعد عصر التدوين «ما قبل تاريخ» هم.

نعم لقد شهد عصر التدوين غلياناً ثقافياً كان من جملة مظاهره ما يعرف تاريخياً بـ «الحركة الشعوبية». ولكن وحدة الثقافة العربية إنما صنعت خلال ذلك الصراع الثقافي الايديولوجي الذي شهده عصر التدوين والذي كان من ورائه ظروف موضوعية هي جزء من التاريخ العربي، تقع داخله لا خارجه. والمهم في الأحداث عندما تصبح في ذمة التاريخ هو نتائجها وليس دوافعها. ونحن نعرف أن النتيجة الأساسية التي انتهى إليها ذلك الغليان الثقافي الذي شهده العصر العباسي الأول خاصة هو هذه الثقافة العربية الاسلامية الواحدة الموحدة. أما دوافع ذلك الغليان، أقوامية كانت أو طبقية أو سياسية، فقد ماتت مرة واحدة وإلى الأبد بعد أن أدت وظيفتها. فمن الخطأ كل الخطأ، إذاً، نقل مشاكل الماضي إلى الحاضر والانخراط فيها، بوعي أو دون وعي، حتى ولو كان الهدف هو الدفاع عن «الأصالة القومية». إن الأصالة القومية في الثقافة العربية لا ترجع إلى العصر الجاهلي وحده، ولا إلى ما بعده دون ما قبله، ولا حتى إلى عصر التدوين بمفرده رغم غناه وخصوبته. إن الأصالة القومية، سواء في مجال الثقافة أو في غيرها من المجالات هي تلك التي صنعها ويصنعها العرب كل يوم، بل كل ساعة. فالأصالة ليست «ركازاً» أو كنزاً، ليست معطى خاماً، بل الاصالة سمة تطبع كل عمل فيه خصوصية وإبداع. والخصوصية والابداع ليسا وقفاً على فترة معينة، لا في التاريخ العربي ولا في تاريخ الشعوب الأخرى. وإذا كانت بعض الفترات من تاريخنا قد شهدت من الأعمال الابداعية الأصيلة أكثر مما عرف غيرها فنحن لا نظن أن أحداً يجادل في أن عصر التدوين كان الفترة الذهبية في التاريخ الثقافي العربي. فلنستلهم، إذاً، ما تم في هذا العصر من تخطيط شامل للثقافة العربية لتدشين عصر تدوين جديد نقوم فيه بإعادة بناء شاملة للثقافة العربية القومية، التي يجب أن تشمل اليوم كما شملت في الماضي كل الثقافات المحلية

والشعبية داخل الوطن العربي مع التفتح الواسع إزاء الثقافات الأجنبية. ومن دون شك فإن التواصل والمثاقفة في جو من الحرية والديمقراطية سيفتحان المجال للاحتفاظ بصورة طبيعية وجدلية بالعناصر الحية في التعددية وبالتالي بتجاوزهذه الأخيرة لمصلحة ثقافة قومية أكثر انصهاراً وخصوبة.

هناك إلى جانب مفهوم «الثقافة القومية» ولا نقول في مقابلها، مشكلة اللغة، لغة بعض الثقافات المحلية. ونحن نعتقد أن الحل الطبيعي التاريخي لهذه المشكلة يجب أن يمر عبر تعميم التعليم وتعريبه ونشر المعرفة العلمية. إن لغة العلم في الوطن العربي، من الخليج إلى المحيط لا يمكن أن تكون إلا اللغة العربية وحدها دون غيرها، ليس فقط لأنها كانت كذلك في الماضي، وهي كذلك إلى حد ما في الحاضر، بل أيضاً لأن أية لغة أو لهجة أخرى داخل الوطن العربي لا تستطيع أن تتحول إلى لغة علمية تطال اللغة العربية، فضلاً عن انتشار هذه الأخيرة واحتلالها مكانة مرموقة بين اللغات الحية في العالم. فالتعددية في هذا المجال تنفي نفسها بنفسها، وتبقى اللغة العربية هي وحدها القادرة على الاحتفاظ بالتعددية وتجاوزها. وفي اطار هذا الاحتفاظ بالتعدد من أجل تجاوزه لا بد من تعميم منتوجات الثقافات الاقوامية المحلية والشعبية في الوطن العربي، ولتعميمها لا بد من تعريبها، وفي تعريبها تجاوز لها وبالتالي إزالة صفة «الاقوامية» عنها، الصفة التي ترتبط غالباً بما هو سلبي في كيان الاقليات، أي ما يبعث فيها روح الانكماش والتثبت في مواقع ضيقة.

١١ ـ العقلانية والروح النقدية

ومن القضايا التي نرى من المناسب الاشارة إليها في هذه العجالة قضية «المعاصرة» لقد ركزنا اهتمامنا حتى الآن على ما يتصل بجانب «الأصالة» أو «الخصوصية» في ثقافتنا، وسكتنا عما يربطها عادة بجانب «المعاصرة». وبعبارة أخرى تناولنا بالتحليل بعض المشاكل الداخلية في ثقافتنا ولم نتعرض بعد لقضية العلاقة مع ثقافة «الآخر» الذي يفرض نفسه علينا في المجالات كافة، ثقافة «الغرب».

والحق أن ثقافتنا الراهنة محكومة بهذا «الآخر» وتابعة له بقدر ما هي محكومة وتابعة لثقافتنا القديمة، أعني تراثنا العربي الاسلامي. ونحن نعتقد أن التحرر من التبعية للآخر لا يمكن أن تتم إلا من خلال العمل من أجل التحرر من التبعية للماضي، ماضينا نحن. وبعبارة أخرى إن التحرر من الانبهار بل الاستلاب لثقافة الغرب لا يمكن أن يتم إلا عبر ـ ومع ـ التحرر من هيمنة «التراث». والتحرر من التراث لا يعني الهروب منه ولا الالقاء به في سلة المهملات، مثلما أن التحرر من ثقافة الغرب لا يعني الانغلاق دونها. إن التحرر من الغرب ـ ونحن نتحدث هنا في دائرة الثقافة

والفكر - معناه التعامل معه نقدياً، أي الدخول مع ثقافته، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وأيضاً التعرف إلى أسس تقدمها والعمل على استنباتها في تربتنا الثقافية، وهي بصفة خاصة العقلانية والروح النقدية. ذلك، لأنه إذا كنا نعاني اليوم من كثير من مظاهر الاستلاب إزاء الغرب فلأننا نأخذ منه النتائج والثمرات ونعرض عن المبادىء والأسس: نستورد منه لنستهلك وليس لنغرس ونستنبت. ومن دون شك فإن النجاح في عملية الغرس والاستنبات يتوقف على إعداد التربة الصالحة. والتربة الصالحة لا تستورد. ولذلك قلنا ونكرر القول بإعادة كتابة تاريخنا الثقافي بصورة عقلانية وبروح نقدية، لأنه من خلال ممارسة العقلانية النقدية في تراثنا نكتسب عقلانية أصيلة وجديدة، عقلانية ستكون هي التربة الصالحة، الغنية الخصبة، التي تستطيع حمل مبادىء وأسس العلم المعاصر. وبطبيعة الحال فالتعامل النقدي العقلاني مع تراثنا يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح من المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة. ولذلك كان من الضروري لنا، سواء من أجل حل مشاكل ماضينا في وعينا أو من أجل بناء مستقبلنا الثقافي، العمل على نشر الثقافة العلمية والفلسفية وتكريس أساليب البحث العلمي ومناهجه، نظرياً وممارسة، في ساحتنا الثقافية الراهنة. إنه الشرط الضروري لتدشين عصر تدوين جديد يؤسس المستقبل بما يستجيب لمتطلباته ويفي بحاجاته.

١٢ - خلاصات وآفاق

وبعد، فلقد فضلنا التعامل مع موضوعنا في عموميته، أعني من خلال مظهر «العام» فيه، فعالجنا إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا ضمن معطيات قطر عربي بعينه، بل ضمن معطيات الثقافة العربية ككل في المرحلة الراهنة من تاريخها. إن هذا الاختيار، الذي جاءت خطوات البحث ومراحله كتبرير ضمني له، قد جعلنا نضع الأطروحة المقترحة علينا موضع السؤال منذ البداية: هل إشكالية الأصالة والمعاصرة كما يعيشها الفكر العربي الحديث والمعاصر وكما يجسم مضمونها عنوان هذه الندوة: «التراث وتحديات العصر»، هل هي انعكاس ايديولوجي لصراع طبقي في المجتمع العربي أم أنها بالعكس من ذلك إشكالية ثقافية تعبر عن الهوة التي يشعر بها المثقف العربي، من أية طبقة اجتماعية كان، الهوة بين ثقافته القومية التي ما زالت في جملتها ثقافة الماضي، وبين الفكر المعاصر الذي ما زال في جملته فكر الغرب أو مطبوعاً بطابعه، بمكوناته ومشاكله وطموحاته؟

ومن أجل الحسم في هذه المسألة، ومن أجل تبرير هذا الحسم من الناحية النظرية ومن الناحية التاريخية معاً، انطلقنا من مناقشة نظرية لعلاقة الفكر بالواقع وشروط

الربط الجدلي بينهما مؤكدين على ضرورة الفصل المنهجي بين السياسي والايديولوجي والنظري في الساحة الفكرية العربية الراهنة حتى يصبح بالإمكان السيطرة، نوعاً ما على تشعب الاتجاهات الفكرية فيها وتداخل مستوياتها ومناحيها، ثم ربطنا الإشكالية التي نحن بصددها بالمستوى النظري، المستوى الأكثر بعداً عن الواقع الاجتماعي وصراعاته الظرفية. وحتى لا نحلق بالاشكالية موضوع بحثنا في سماء الفكر المجرد، بعيداً عن ظروف تكونها وعوامل تطورها، عمدنا إلى الفصل في مسألة أساسية تتعلق بطريقة طرح الموضوع، فأكدنا على الحقيقة التاريخية التالية، وهي ان إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لم تكن، ولا هي الآن قضية «الاختيار» بين النموذج الغربي وبين النموذج الذي يمكن تشييده إنطلاقاً من التراث العربي الاسلامي، بل هي بالعكس من ذلك قضية واقع فرضه الغرب علينا في إطار توسعه الاستعماري وما رافق ذلك من تعميم نموذجه الحضاري على العالم أجمع، مما كانت نتيجته غرس بنى عصرية رأسمالية الطابع في مجتمعاتنا، في إطار «التحديث» الكولونيالي أولاً ثم في سياق التبعية لمراكز الهيمنة الامبريالية ثانياً، الأمر الذي كرس ويكرس فينا إزدواجية صميمة في مجالات حياتنا كافة ، وفي مقدمتها المجال الثقافي نفسه. ومن هنا انتهينا إلى النتيجة التالية، وهي أن إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث تجد أصلها وغذاءها في هذه الازدواجية ذاتها، وبالتالي فهي إلى أن تكون تعبيراً عن الوعي بهذه الازدواجية أقرب منها إلى أن تكون انعكاساً لصراع إجتماعي طبقي معين.

ولما كانت هذه الازدواجية تتمثل على الصعيد الثقافي في كون الفكر العربي الحديث والمعاصر ظل، وما زال، ينوس بين التراث والفكر الغربي، ولما كانت هذه الظاهرة قد ارتبطت تاريخياً بقضية النهضة وشروطها، فقد رأينا من المفيد التذكير بكيفية التعامل النهضوي مع التراث، التعامل الذي قوامه الارتباط بـ «الأصول» من أجل تجاوز الحاضر والماضي القريب الذي يدعمه والانطلاق بالتالي نحو المستقبل عبر مسلسل جدلي من الاتصال والانفصال عن الماضي والحاضر معاً، وضربنا لذلك مثلاً بمعطيات النهضة العربية الأولى وملابسات النهضة الأوروبية الحديثة. وفي هذا الاطار أبرزنا كيف أن العملية النهضوية تتم في الظروف الطبيعية عبر الصراع بين قوى التجديد وقوى المحافظة والتقليد اللتين يفرزهما التطور العام للمجتمع، الأمر الذي يسمح فعلاً بإمكانية رصد نوع من الارتباط، أو العلاقة الانعكاسية، بين الفكر والواقع الاجتماعي الطبقي باعتبار أن قوى المحافظة والتقليد تدافع عن مصالحها المرتبطة بالحاضر والماضي الذي يسنده بينما ترتبط مصالح قوى التجديد بالمستقبل الذي تريد أن تدفع به في الاتجاه الذي يخدم تطلعاتها ويحقق أحلامها، باحثة في الماضي البعيد

عن «الشرعية التاريخية» لهذه المطامح والأحلام رافعة شعار العودة إلى «الأصول» كسلاح ضد خصمها «المقلد» و«المنحرف».

هنا في مثل هذه الوضعية يصح القول ان الصراع بين التجديد والتقليد على صعيد الفكر والايديولوجيا هو بصورة ما انعكاس للصراع الطبقي على الصعيد الاجتماعي. غير أن وضعية النهضة في الوطن العربي الحديث والمعاصر تختلف عن وضعية النهضة العربية الأولى والنهضة الأوروبية الحديثة في مسألة أساسية، وهي أنها لم تكن محكومة بمعطياتها الداخلية وتطوراتها الذاتية وحدها، بل كانت، ولا تزال، واقعة تحت وطأة عامل خارجي ثقيل الوزن مزدوج الشخصية: إنه الغرب، غرب التوسع والعدوان، وغرب التقدم والقيم الليبرالية. إن حضور الغرب بوجهيه في الصراع من أجل النهضة في الوطن العربي قد أضاف إلى التعقيدات المحلية، سواء الراجعة منها إلى الحكم العثماني ومخلفاته أو إلى مظاهر التعدد في المجتمع العربي ذاته، تعقيدات جديدة عملت على قيام تحالفات سياسية وتيارات فكرية تقاسمت قوى المحافظة وقوى التجديد سواء بسواء، كما حولت التناقض من تناقض اجتماعي إلى تناقض بين «الأنا» الوطني القومي و«الآخر» الأجنبي المستعمِر، الأمر الذي كان من بين نتائجه التحول من توظيف التراث كميكانيزم نهضوي في أفق تجاوزه، إلى توظيفه كسلاح ايديولوجي من أجل المقاومة وتأكيد الذات والمحافظة على الشخصية، مما جعله يتحول إلى هدف في ذاته فإزداد ثقل حضوره في الوعي العربي بتـزايد التحدي الخارجي، وما زال الأمر كذلك إلى اليوم.

نعم لقد كان يمكن أن نربط بين قضية الأصالة والتحديث وبين التطورات الاجتماعية والسياسية نوعاً من الربط لو أننا اخترنا معالجة المسألة ضمن تجربة قطرية معينة كما فعلنا في مناسبة سابقة(٨)، لأن التحليل حينئذٍ سيكون تحليلاً لواقع مشخص يشكل احدى الحالات الخاصة التي يتكون منها ـ أعني مما هو عام فيها ـ الاطار العربي العام للقضية. إن التركيز حينئذ سينصب على إبراز الخصوصية. ولم يكن هذا موضوعنا. إن القضية المطروحة علينا في إطار «التراث وتحديات العصر» يطغى فيها البعد القومي على الابعاد القطرية، بل يمكن القول انها قضية قومية أساساً، وذلك باعتبار أن التراث في جميع الأقطار العربية تراث قومي من حيث انه الثقافة العربية الاسلامية التي لا يمكن ربطها بقطر عربي بمفرده. إضـافة إلى هذا الطابع القومي ـ اللاإقليمي ـ للتراث العربي الاسلامي فإن «تحديات العصر» هي هي،

---

(٨) انظر: محمد عابد الجابري، «تطور الانتليجانسيا المغربية: الأصالة والتحديث في المغرب،» دراسات عربية، السنة ٢٠، العددان ١ و٢ (تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٣).

بالنسبة إلى جميع الأقطار العربية، وهي تؤول كلها إلى منجزات العقل الأوروبي الحديث العلمية والتقانية . وإذاً فالتفكير في إشكالية الأصالة والمعاصرة، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بوصفها الوجه الآخر لمشكل «التراث وتحديات العصر» سيكون قومياً بالضرورة، سواء على مستوى التحليل أو على مستوى النتائج.

من هذا البعد القومي، إذاً، حللنا الاشكالية التي نحن بصددها بوصفها إشكالية الثقافة العربية وبالتالي إشكالية النخبة المثقفة في الوطن العربي التي تعيش المشكل وتعي أبعاده الراهنة والمستقبلية أكثر من غيرها. لقد نظرنا إلى المشكلة في مظهرها الثقافي الفكري الذي يتلخص في شعور المثقف العربي بالهوة التي تفصل بين تراثه الثقافي القومي وبين الفكر العالمي المعاصر: فكر الغرب أساساً. ومن أجل جلاء الموقف عمدنا إلى المقارنة بين الصورة التي يحملها وعي المثقف الأوروبي عن تراثه والصورة التي يحملها وعي المثقف العربي عن موروثه الثقافي الذي لم يمتلكه بعد كتراث له. لقد أبرزنا كيف أن التراث في وعي المثقف الأوروبي متصل بحاضره وبمشروع مستقبله وبالتالي فهو لا يشعر به كطرف مستقل بنفسه منفصل عنه يدخل في علاقة تباين أو تناقض مع حاجات الحاضر ومتطلبات المستقبل، بينما يشعر الواحد منا نحن المثقفين العرب أن التراث العربي الاسلامي بمضامينه ومشاكله الفكرية في واد والعصر الحاضر وحاجاته والمستقبل ومتطلباته في واد آخر. فكان لا بد من أن ينتهي بنا التحليل إلى أن ما هو مطروح علينا ليس التخطيط لمستقبلنا الثقافي وحده بل «التخطيط» كذلك لماضينا الثقافي بصورة تجعله معاصراً لنفسه بإعادة الزمنية والتاريخية إليه، ومعاصراً لنا بإضفاء المعقولية عليه، بإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة وبينه وبين اهتماماتنا المعاصرة والمستقبلية من جهة أخرى.

في هذا الاطار أدلينا بجملة من الملاحظات التي تجعل إعادة كتابة تاريخنا الثقافي بروح نقدية ورؤية عقلانية تاريخانية ضرورة ملحة، ليس فقط من أجل امتلاك تراثنا والتحرر من ثقل حضوره، بل أيضاً من أجل إعداد التربة الصالحة الضرورية لاستنبات أسس التقدم والتطور في فكرنا وثقافتنا المعاصرة، الشرط الضروري لتأصيل «المعاصرة» فينا، أعني تحويلها من معاصرة قائمة على التبعية والنقل والاستنساخ إلى معاصرة قائمة على المواكبة والمساهمة إنتاجاً وإبداعاً. ولم يكن من الممكن، ونحن نتحدث عن التخطيط لثقافة الماضي وثقافة المستقبل، أن نسكت أو نتغافل عن مشاكل حاضرنا الثقافي، ولذلك رأينا من المناسب الادلاء بجملة من الملاحظات تدور حول إعادة تأسيس مفهوم «الثقافة العربية القومية» من جهة وضرورة التعامل النقدي مع الثقافة العالمية المعاصرة، ثقافة الغرب أساساً.

لنختم بالقول مرة أخرى ان الحاجة تدعو العرب إلى تدشين «عصر تدوين» جديد، إلى تدشين منطلق نهضوي جديد يبدأ هذه المرة لا من الدعوة إلى تبني نموذج معين أو الاحتماء به، بل من نقد كل النماذج، لا بل من نقد السلاح، سلاح العقل العربي ذاته.

الفَصْـــلُ الثَّاني

أزمَةُ الإبـدَاع في الفِكْر العَرَبي المُعَاصِر: أزمَــة ثقــافيَّة ... أزمَــة عَقــْل؟



١ ـ الفكر كمحتوى والفكر كأداة

عبارة «الفكر العربي» مثلها مثل عبارات «الفكر اليوناني»، «الفكر الهندي»، «الفكر الفرنسي» . . . الخ تعني في الاستعمال الشائع اليوم مضمون الفكر ومحتواه، أي جملة الآراء والأفكار التي يعبر بواسطتها هذا الشعب أو ذاك عن مشاكله واهتماماته، عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية، وأيضاً عن رؤيته للإنسان والعالم. إن الفكر بهذا المعنى هو الايديولوجيا بمعناها الواسع العام الذي يشمل الفكر السياسي والاجتماعي والفكر الفني والفلسفي والديني. ولا يخرج عن هذا المعنى العام للايديولوجيا إلا العلم. فالعلم كلي لا وطن له، لا يتلون بلون الوطن الذي ينتمي إليه منتجه. إذاً فعبارة «الفكر العربي» تتسع لكل ما ينتجه العرب من أفكار أو ما يستهلكونه منها، في عملية التعبير عن أحوالهم وطموحاتهم، باستثناء المعرفة العلمية، نظرية كانت أو تطبيقية.

ولكن الفكر ليس مضموناً أو محتوى وحسب، بل هو أداة أيضاً: أداة لإنتاج الأفكار سواء منها تلك التي تصنف داخل دائرة الايديولوجيا أو داخل دائرة العلم. هو أداة بمعنى أنه جملة مبادىء ومفاهيم وآليات تنتظم وتترسخ في ذهن الطفل الصغير منذ ابتداء تفتحه على الحياة لتشكل فيما بعد «العقل» الذي به يفكر، أي الجهاز الذي به يفهم ويؤول ويحاكم ويعترض.

ومعروف الآن أن هذه المبادىء والمفاهيم والآليات ليست فطرية ولا غريزية، وإنما يكتسبها الإنسان نتيجة احتكاكه بمحيطه، محيطه الطبيعي والاجتماعي والثقافي. ومن هنا أهمية خصوصية هذا المحيط في تشكيل خصوصية الفكر. وهكذا فـ «الفكر

العربي» مثلاً هو عربي ، ليس فقط لأنه تصورات أو آراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تعبر عنه بشكل من أشكال التعبير، بل أيضاً لأنه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيله جملة معطيات على رأسها الواقع العربي بكل مظاهر الخصوصية فيه .

هذا من جهة، ومن جهة أخرى معروف اليوم أيضاً أن تلك المبادىء والمفاهيم والآليات الذهنية التي تدخل في تكوين الفكر الأداة، أو العقل، هي عبارة عن عناصر متداخلة متشابكة بصورة تجعل منها بنية : أي «منظومة من العلاقات الثابتة في اطار بعض التحولات»، الأمر الذي يعني أن الفكر أداة تعمل بثوابت معينة وأن عملها ذاك لا يخترق حدوداً معينة كذلك، هي الحدود التي تنتهي عندها التحولات والتغيرات التي تقبلها تلك الثوابت، أي التي لا تمسها في ثباتها وتماسكها.

غير أن هذه الخاصية البنيوية ليست مقصورة على الفكر كأداة، بل ان الفكر كمحتوى يمكن النظر إليه هو أيضاً كجملة من الأفكار والآراء والنظريات تنتظمها عناصر ترتبط بعلاقات بنيوية ، علاقات تجعل منها أجزاء تستقي دلالتها ووظيفتها من الكل الذي تنتمي إليه . فقضية تحرير المرأة مثلاً هي في الفكر النهضوي العربي الحديث جزء من كل ، أي عنصر في بنية ، هي بنية الفكر النهضوي العربي الذي تشكل قضية المرأة فيه مع قضايا الديمقراطية والتعليم وحرية التعبير والتصنيع والبعث الثقافي . . . عناصر أساسية فيها، عناصر تستقي معناها من الكل الذي تشكله مع العناصر الأخرى المنتمية لهذا الكل. وواضح أن حل مشكلة المرأة مثلاً مرتبط بتحقيق الديمقراطية ونشر التعليم . . . الخ كما أن أية قضية من هذه القضايا مرتبطة بالقضايا الأخرى، وعلى رأسها قضية تحرير المرأة ذاتها.

الفكر كأداة بنية من المبادىء والمفاهيم والآليات الذهنية ، والفكر كمحتوى بنية من التصورات، من الآراء والأفكار والنظريات. فأيهما نعني عندما نتحدث عن «الفكر العربي»؟ وأيهما يمكن وصفه بأنه يعاني «أزمة ابداع»؟

أما السؤال الأول فالملاحظات السابقة تجيب عنه بصورة واضحة ومباشرة. ذلك لأنه ما دام الفكر كأداة هو جملة معطيات يكتسبها الإنسان من خلال احتكاكه بمحيطه، الاجتماعي الثقافي خاصة فإن هذا المحيط يلون، بل يشكل ، الفكر الأداة الذي يتكون فيه ومن خلال التعامل معه، وذلك هو جانب الخصوصية في هذا الفكر. وإذاً فالمبادىءوالمفاهيم والآليات الذهنية التي يفكر العربي بواسطتها هي ، على الرغم من طابعها الكلي الإنساني ، ذات طابع خصوصي أو فيها جوانب من الخصوصية تسمح وتبرر وصف الفكر الأداة الذي تشكله بأنه «عربي». تماماً مثلما أن الآراء والأفكار

والنظريات التي ينتجها المثقف العربي المؤطر بمحيطه العربي، الاجتماعي الثقافي، تشكل محتوى فكرياً «عربياً»، ليس فقط لأنه يتناول قضايا عربية أو قضايا إنسانية في بعدها العربي، بل أيضاً لأنه نتيجة قراءة تتخذ المحيط الاجتماعي الثقافي العربي إطاراً مرجعياً لها. . . وإذاً فـ «الفكر العربي» هو في آن واحد أداة ومحتوى، أو بنية عقلية وبنية ايديولوجية (بالمعنى العام والواسع لكلمة ايديولوجيا كما نبهنا قبل).

يبقى بعد هذا السؤال الثاني آنف الذكر، وهو ما يشكل صلب موضوعنا. هذا السؤال هو: أيهما يعاني أزمة ابداع هل العقل العربي كبنية عقلية أم الفكر العربي كبنية ايديولوجية؟

قبل الجواب عن هذا السؤال لا بد من تحديد ما نعنيه بـ «الابداع» أولاً وما نقصده بـ «أزمة الابداع» ثانياً.

٢ ـ ما الابداع؟ وما «أزمة الابداع»؟

يتلون معنى كلمة «إبداع» بلون الحقل الايديولوجي الذي تستعمل فيه. ففي الحقل الديني والميتافيزيقي تعني كلمة «إبداع»، سواء في الإسلام أو في المسيحية أو في اليهودية أو في الفلسفة المرتبطة بهذه الأديان: الخلق من عدم أي اختراع شيء لا على مثال سبق. والابداع بهذا المعنى، وفي هذا الحقل الديني الميتافيزيقي بالذات، خاص بالإله، لا يقال إلا عنه.

أما في الحقول المعرفية الأخرى، كالفن والفلسفة والعلم، فالابداع لا يعني الخلق من عدم، بل إنشاء شيء جديد انطلاقاً من التعامل نوعاً خاصاً من التعامل مع شيء أو أشياء قديمة. قد يكون هذا التعامل عبارة عن إعادة تأسيس أو تركيب، وقد يكون نفيا وتجاوزاً. من هنا يمكن القول ان الابداع في الفن هو «انتاج نوع جديد من الوجود بواسطة إعادة تركيب أصيلة للعناصر الموجودة». أما في الفلسفة، والفكر النظري بصورة عامة، فالابداع نوع من استئناف النظر، أصيل، في المشاكل المطروحة، لا بقصد حلها حلاً نهائياً ـ ففي الفلسفة والفكر النظري ليست هناك حلول نهائية ـ بل من أجل إعادة طرحها طرحاً جديداً يدشن مقالاً جديداً يستجيب للاهتمامات المستجدة أو يحث على الانشغال بمشاغل جديدة. وبعبارة أخرى ان الابداع في مجال الفكر النظري عامة هو تدشين قراءة جديدة أصيلة لموضوعات قديمة، ولكن متجددة. وأما في مجال العلم فالابداع اختراع واكتشاف يتم بواسطة خطوات فكرية ميزتها الأساسية أنها تقبل التحقق إما بالتجربة واما بجملة من عمليات المراجعة والمراقبة يقودها منطق معين، أي جملة من القواعد يتخذها العقل ميزاناً للصواب والخطأ، للصدق والكذب.

وإذا نحن فحصنا هذه التعاريف ودققنا النظر فيما تشترك فيه وجدناها تربط الابداع بعنصرين أساسيين: الجدة والأصالة. ولكن ماذا تعني الجدة، وماذا تعني الأصالة، وما معنى أن يتصف عمل من الأعمال بالجدة والأصالة معاً؟

أعتقد أن طرح هذه الأسئلة، هكذا بصورة تجريدية لا يساعد على الخروج بنتيجة واضحة محددة. ولذلك سنبحث لهاتين الكلمتين، منفردتين ومجتمعتين، عن معنى داخل التعاريف السابقة. ذلك لأن الأصالة والجدة إما أن تتعلقا بالفن أو بالفكر النظري أو بالعلم. وبما أن العلم هو أكثر هذه الحقول المعرفية قابلية للضبط والتدقيق فإننا سنتخذه اطاراً مرجعياً لتحديد ما نحن بسبيل تحديده وضبطه. وبعبارة أخرى اننا سنحاول أن نعطي للأصالة والجدة، في كل من الفن والفكر النظري، معنى يتصف بأكثر ما يمكن من الدقة والضبط استناداً إلى المعنى الذي يعطى للإبداع في مجال العلم.

قلنا ان ما يميز الابداع في حقل المعرفة العلمية هو أنه اكتشاف قابل للتحقق، فالاكتشاف والقابلية للتحقق هما اللذان يؤسسان الابداع في العلم. وإذا نحن وازنّا بين هذين العنصرين وبين الجدة والأصالة، وهما العنصران اللذان قلنا انهما يؤسسان الابداع في كل من الفن والفكر النظري، اتضح أمامنا أن الجدة في الفن والفلسفة توازن الاكتشاف في العلم، وأن الأصالة فيهما توازن فيه القابلية للتحقق. والتحقق كما قلنا قد يكون تجريبياً وقد يكون منطقياً، وفي كلتا الحالتين فهو يعني المطابقة مع شيء ما أو التعبير المطابق عنه. وإذاً فالجدة في الفن والفلسفة لا تكون كذلك إلا إذا كانت تحمل شيئاً من معنى الاكتشاف، والأصالة لا تكون أصالة إلا إذا كانت علامة على قابلية ذلك الاكتشاف للتعبير عن واقع معطى، ذهني أو تجريبي، تعبيراً مطابقاً.

وإذاً فالحديث عن «أزمة إبداع» لا بد أن ينصرف إلى الجانبين معاً: الجدة والأصالة، أو الاكتشاف والقابلية للتحقق (المطابقة). هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا فهمنا «الأزمة» على أنها حالة من التوقف والتدهور تصيب كائناً ما، مادياً كان أو فكرياً، أصبح معنى «أزمة الابداع» حالة من التوقف والتدهور على صعيد الجدة والأصالة، أعني حالة من التكرار والاجترار الرديئين.

وبما أن موضوعنا هو الفكر، فإن السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: أين تكمن الأزمة بهذا المعنى، هل في الفكر كأداة أم في الفكر كمحتوى؟ وبعبارة أخرى: ما الذي يعاني أزمة إبداع، أي الافتقاد إلى الجدة والأصالة، هل الفكر العربي كبنية عقلية، أم الفكر العربي كبنية ايديولوجية؟

الواقع أن الفصل بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى ليس سوى اجراء منهجي. أما في الواقع فالفكر الأداة والفكر المحتوى متداخلان، وبالتالي فالأزمة التي تصيب

أحدهما تنعكس مباشرة على الآخر. وإذاً فالجواب عن السؤال المطروح جواب واضح: ان أزمة الابداع - إذا سلمنا بوجودها - تعم الفكر العربي ككل، كأداة وكمحتوى. ومع ذلك فإن الضرورة المنهجية تفرض علينا الاحتفاظ بذلك الفصل الذي أقمناه بين الأداة والمحتوى في الفكر العربي، وبالتالي فإنه سيكون علينا تحليل مظاهر الأزمة في الجانبين معاً: في البنية الايديولوجية والبنية العقلية لهذا الفكر. وبما أن تحليل هذه المظاهر هو جزء من عمل بدأناه منذ سنوات ولم ينته بعد، وبما أن هذا الفصل لا يتسع لعرض مختلف النتائج التي توصلنا إليها ولا مناقشة جميع الأسئلة التي طرحناها أو ما زالت مطروحة علينا، فإننا سنقتصر هنا على رسم الخطوط العامة لموضوع يجب أن نواصل النظر وإعادة النظر فيه، نحن المثقفين العرب، إذا نحن فعلاً أردنا تحقيق نهضة فكرية متواصلة ومتجددة.

٣ - أزمة الابداع في الخطاب العربي المعاصر

لقد حللنا في كتاب لنا صدر مؤخراً أنواع الخطاب العربي الحديث والمعاصر، من خطاب نهضوي وخطاب سياسي وخطاب قومي وخطاب فلسفي، تحليلاً ابستيمولوجياً - نقدياً على المستوى المعرفي - انتهى بنا إلى جملة من النتائج نذكر هنا بما يتصل منها مباشرة بموضوعنا[(١)].

لقد أبرزنا من خلال معطيات عديدة ومتنوعة أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أي تقدم حقيقي في أية قضية من قضاياه منذ أن ظهر كخطاب يبشر بالنهضة ويدعو إليها انطلاقاً من أواسط القرن الماضي. لقد بقي هذا الخطاب، طوال هذه الفترة، وما زال إلى اليوم، سجين «بدائل»، يدور في حلقة مفرغة لا يتقدم إلا ليعود القهقرى لينتهي به الأمر في الأخير، لدى كل قضية، إما إلى إحالتها على «المستقبل» وإما إلى الوقوف عندها مع الاعتراف بالوقوع في «أزمة» والانحباس في «عنق الزجاجة». ومن هنا تجلى لنا زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمناً راكداً جامداً «ميتاً» أو قابلاً لأن يعامل كزمن «ميت» أو على الأقل لا شيء يغير من مـاجريات الأمور فيه إذا عومل كزمن ميت.

وعندما أخذنا في تحليل العوامل التي جعلت زمن الفكر العربي زمناً ميتاً يعاني أزمة إبداع، بالمعنى الذي حددناه قبلاً، وجدنا أنه فكر محكوم بنموذج/سـلف مشدود إلى عوائق ترسخت داخله وتتعلق أساساً بنوع الآلية الذهنية المنتجة له، اضـافة إلى كونه فكراً إشكالياً ما ورائياً يتعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية ويكرس

---

(١) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١).

خطاب اللاعقل في مملكة العقل. وفي اطار هذا التحليل أبرزنا أن «النموذج/ السلف» هو الذي يتحمل القسط الأوفر من المسؤولية فيما يعانيه الفكر العربي المعاصر من أزمة وفشل. ذلك أنه سواء تعلق الأمر بأطروحات الداعية السلفي أو الداعية الليبرالي أو الداعية الماركسي فهناك دوماً «نموذج/ سلف» يشكل الاطار المرجعي لكل منهم: به يفكر وعليه يقيس وفي ضوئه يرى وبوحي منه يقرأ ويؤول. وإذاً فـ «النموذج/ السلف» هو الذي يغذي عوائق التقدم والإبداع في الفكر العربي، فهو الذي يصرفه عن مواجهة الواقع ويدفع به إلى التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، وأخيراً وليس آخراً، هو الذي يجعل الذاكرة، وبالتالي العاطفة واللاعقل، تنوب فيه عن العقل.

يتضح ذلك إذا لاحظنا أن مفاهيمه، المفاهيم الموظفة في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، مستقاة كلها إما من الماضي العربي الاسلامي أو من الحاضر الأوروبي، حيث تدل تلك المفاهيم في كلتا الحالتين على واقع، ليس هو الواقع العربي الراهن، بل على واقع معتم غير محدد، مستنسخ إما من صورة الماضي الممجد وإما من صورة «الغرب - المستقبل» المأمول.

من هنا انقطاع العلاقة بين الفكر العربي وموضوعه: الواقع العربي، الأمر الذي يجعل من خطابه خطاب تضمين لا خطاب مضمون: ان مفاهيم النهضة والثورة والأصالة والمعاصرة والشورى والديمقراطية والعروبة والإسلام والحكومة الإسلامية والوحدة العربية والاشتراكية والبرجوازية والبروليتاريا والصراع الطبقي... الخ مفاهيم غير محددة في الخطاب العربي، بمعنى أنها لا تحيل إلى شيء واضح ومحدد في الواقع العربي. ولذلك فهي عندما يوظفها هذا الخطاب تكون قابلة لأن تدخل مع بعضها في علاقات غير مضبوطة، فتنوب عن بعضها أو تتحول إلى «بدائل» خطابية كلامية بدل أن تكون دَوَالَّ على معطيات واقعية.

من هنا تتضح لنا حقيقة الصراع الايديولوجي في الفكر العربي الحديث والمعاصر بوصفه صراعاً يقوده ويغذيه الاختلاف بين سلطتين مرجعيتين، أو سلطات مرجعية متنافرة يشد كل منها صاحبه إلى النموذج الذي يشكل قوام تلك السلطة. ومن هنا كان الخطاب العربي المعاصر يطرح، باسم الواقع العربي، قضايا تجد أصلها وفصلها في النموذج/ السلف لا في ذلك الواقع. ومن هنا أيضا كانت المفاهيم الايديولوجية في الخطاب العربي المعاصر - وهي مستوردة كما قلنا إما من الماضي أو من الغرب - مفاهيم تقوم بوظيفة التمويه والتضليل: انها تغطي على النقص في الجانب المعرفي داخل الخطاب الذي يوظفها، الخطاب العربي المعاصر.

تلك هي الملاحظات العامة التي خرجنا بها، في كتابنا آنـف الذكر، من تحليل

الخطاب العربي الحديث والمعاصر تحليلاً ابستيمولوجياً منطقياً. وقد وضعتنا هذه الملاحظات أمام حقيقة تفسر عقم الفكر العربي المعاصر وتهافت خطابه، حقيقة افتقار الذات العربية إلى الاستقلال التاريخي. ونحن عندما نقول «الذات العربية» نقصد الفكر العربي والوعي الذي يؤسس هذا الفكر. وافتقار الفكر العربي إلى الاستقلال التاريخي معناه أنه لا يستطيع التفكير في موضوعه إلا من خلال ما ينقله عن الآخر الماضي أو «الآخر» الغرب. أما افتقار الوعي الذي يؤسس هذا الفكر إلى الاستقلال التاريخي فمعناه أنه وعي مستلب مزيف، وعي لا يضع حلمه موضع القابل للتحقيق، لا يشيده من خلال الشروط التي ترجح تحقيقه.

وإذاً، فالمهمة الأولى والأساسية المطروحة على الفكر العربي هي تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية، وليس من سبيل إلى ذلك إلا بالتحرر أولاً وقبل كل شيء من سلطة النموذج/ السلف وآليات التفكير التي يكرسها وتكرسه في آن واحد: آليات المقايسة والمماثلة التي تقوم على قياس الغائب على الشاهد والحاضر على الماضي. وهذا ما يتطلب إعادة بناء شاملة للفكر العربي، كأداة وكمحتوى، قوامها تدشين «عصر تدوين» جديد يقطع مع الطريقة التي عولجت بها قضية النهضة منذ القرن الماضي، الطريقة التي كانت في حقيقتها وجوهرها امتداداً لأساليب التفكير القديمة التي انحدرت إلى الفكر العربي من «عصر التدوين» الأول على عهد العباسيين والتي تفسخت وتكلست طوال عصر الجمود على التقليد: عصر الانحطاط... وهكذا انتهى بنا تحليل البنية الايديولوجية للفكر العربي الحديث والمعاصر إلى قناعة أساسية وهي ضرورة تدشين خطاب جدي في نقد العقل العربي. ان نقد الفكر العربي كمحتوى بالتركيز على نوع خطابه وطريقته في القول قد أحالنا في النهاية إلى وضع الفكر العربي كأداة في قفص الاتهام، إلى ضرورة اخضاعه للتحليل النقدي، للتفكيك وإعادة البناء.

٤ ـ أزمة بنيوية.. أزمة عقل أزمة ثقافة

لقد انطلقنا في هذا القول من التمييز بين الفكر كمحتوى والفكر كأداة، ثم انتهى بنا النقاش الذي أثرناه حول هذا التمييز إلى أن عبارة «الفكر العربي» ـ في الموضوع الذي نحلله: «أزمة الابداع في الفكر العربي المعاصر» ـ تصلح لأن يراد بها الجانبان معاً: الفكر كأداة والفكر كمحتوى. والآن وقد انتهى بنا التحليل إلى مطلب أساسي ملح هو ضرورة نقد الفكر العربي كأداة أي كعقل، يجب أن نبدأ بطرح السؤال التالي: هل الفكر بهذا المعنى، أي بوصفه أداة «لا غير» خال هو نفسه من كل محتوى؟ أو ليست الأداة ـ أي أداة ـ عبارة عن جهاز أو بنية؟ ثم ألا يمكن التمييز في كل أداة أو جهاز بين الفاعلية التي تمارسها وبين ما به قوام هذه الفاعلية؟ ان الأداة التي نحفر الأرض بها ـ

المعول مثلاً ـ تستمد هويتها، ولنقل ماهيتها، من فاعليتها: الحفر، ولكنها تستمد قدرتها على الحفر من أجزائها وطريقة تركيبها وأيضاً من أسلوب استعمالها. أفلا ينطبق هذا أيضاً على «أداة التفكير» سواء سميناها «الفكر» أو «العقل»؟

تلك هي نقطة الانطلاق في العمل الثاني الذي أنجزنا منه جزأين، الأول بعنوان تكوين العقل العربي، والثاني بعنوان بنية العقل العربي[٢]. وغني عن البيان القول مرة أخرى ان كل ما نستطيع فعله في هذه العجالة هو رسم تخطيط عام وتجريدي لمسار تفكيرنا في الموضوع، وطريقة معالجتنا له.

لقد أشرنا قبلاً إلى العلاقة العضوية التي تربط الفكر، سواء بوصفه أداة أو محتوى، بالمحيط الاجتماعي الثقافي الذي ينتمي إليه هذا الفكر. وعلينا أن نضيف الآن أن عملية التفكير ذاتها لا تتم إلا داخل ثقافة معينة وبواسطتها. والتفكير بواسطة ثقافة ما معناه: التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها: الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل، بل النظرة إلى العالم، إلى الكون والإنسان، كما تحددها مكونات تلك الثقافة. ونحن عندما نتحدث عن «العقل العربي» في هذا الاطار إنما نعني به الفكر، أو القوة المفكرة بوصفها أداة للإنتاج النظري والفني والعلمي صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر، في الوقت ذاته، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن.

لقد اخترنا إذاً ربط «العقل العربي» بالثقافة التي ينتمي إليها، الثقافة التي أنتجته ويعمل هو على إعادة انتاجها. ومعنى ذلك أننا ننظر إلى العقل بوصفه عقلاً مكوِّناً (raison constituante) حسب تعبير لالاند أي فاعلية منتجة لثقافة، وعقلاً مكوناً (raison constituée) حسب تعبير الفيلسوف نفسه، أي مجموع المبادىء والقواعد الفكرية المؤسسة لتلك الفاعلية، والتي تشكل في الوقت ذاته القاعدة (base) الابستيمولوجية لتلك الثقافة، أو نظامها المعرفي. وواضح أن هذا الربط يعطي لعبارة «العقل العربي» ما يبررها، فهو «عربي» بمعنى أنه قد تكون داخل الثقافة العربية في الوقت ذاته الذي يساهم في تكوينها واعطائها خصوصيتها، كما أنه ـ أي هذا الربط ـ يمكننا

---

(٢) أنظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، وبنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي، ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦). ونعمل حالياً في إعداد الجزء الثالث الذي سيكون موضوعه: العقل السياسي العربي.

من تحليل مكونات هذا العقل ورصد نشاط بنيته على أرضية ملموسة ومشخصة هي الثقافة العربية ونظمها المعرفية. تقول، الآن، نظمها المعرفية، بالجمع، لا نظامها المعرفي، بالمفرد، لأن التحليل أدى بنا إلى رصد ثلاثة نظم معرفية متمايزة ومتصادمة، في الثقافة العربية، وذلك منذ بداية تشكلها، كثقافة عالمة، مع عصر التدوين والترجمة، العصر العباسي الأول، نظم معرفية ثلاثة يقدم كل منها رؤية خاصة للعالم ويوظف مفاهيم معينة وآليات في انتاج المعرفة معينة كذلك... هذه النظم المعرفية الثلاثة هي:

أ ـ النظام المعرفي البياني الذي تحمله اللغة العربية، وقد كان يؤسس وحده المجال التداولي والحقل المعرفي للفكر العربي على عهد الرسول والخلفاء الراشدين والدولة الأموية. لقد تقنن هذا النظام البياني، رؤية ومفاهيم ومنهجية، من خلال نشأة ونمو العلوم العربية الإسلامية الخالصة، أعني النحو واللغة والفقه والكلام والبلاغة فأصبح يكرس رؤية للعالم قائمة على الانفصال واللاسببية، ومنهاجاً في انتاج المعرفة قوامه قياس الغائب على الشاهد أو الفرع على الأصل.

ب ـ النظام المعرفي العرفاني (الغنوصي)، وقد انتقل إلى الدائرة العربية من الموروث الثقافي السابق على الإسلام، وذلك منذ أوائل العصر العباسي حين أخذ يحتل مواقع أساسية في الثقافة العربية: الفكر الشيعي والفلسفة الاسماعيلية خاصة، اضافة إلى التصوف والفلسفة الفيضية وكل التيارات الاشراقية والعلوم «السرية» من كيمياء وتنجيم وسحر وطلسمات وغيرها. ومعلوم أن هذا النظام العرفاني يكرس رؤية خاصة للعالم قوامها المشاركة والاتصال والتعاطف ويعتمد منهجاً في انتاج المعرفة يقوم على العرفان أي الاتصال الروحاني المباشر بالموضوع والاندماج معه في وحدة كلية.

ج ـ النظام المعرفي البرهاني الذي دخل الثقافة العربية الإسلامية مع الترجمة، وانطلاقا من عصر المأمون خاصة. يتعلق الأمر أساساً بالنظام المعرفي الذي يؤسس العلوم والفلسفة اليونانية كما صاغ قضاياها أرسطو، ومعلوم أن هذا النظام البرهاني يقوم على رؤية للعالم مبنية على الترابط السببي ويكرس منهاجاً في انتاج المعرفة يقوم على الانتقال من مقدمات يضعها العقل إلى نتائج تلزم عنها منطقياً.

هذه النظم المعرفية الثلاثة (البيان، العرفان، البرهان) تعايشت في اطار من التداخل والتصادم داخل الثقافة العربية الإسلامية ابتداء من عصر التدوين. وقد كرسها الصراع السياسي على امتداد التاريخ الإسلامي بين الشيعة بمختلف فرقها التي كانت تعتمد النظام العرفاني أساساً لايديولوجيتها السياسية والدينية، وبين أهل السنة من معتزلة وأشاعرة وغيرهم والذين اعتمدوا النظام البياني أساساً لرؤاهم الفكرية، الدينية والسياسية، مع الاستنجاد من حين لآخر بعناصر من النظام البرهاني، الأمر الذي فعلته

الشيعة أيضاً من جانبها حيث عمل فلاسفتها، خاصة الاسماعيليين والفلاسفة الاشراقيين على تأسيس العرفان على البرهان، تماماً كما عمد المتكلمون الأشاعرة المتأخرون إلى تأسيس البيان على البرهان باصطناعهم المنطق الأرسطي أسلوباً في العرض والتقرير، فكانت النتيجة عمليات التوفيق المعروفة بين العقل والنقل، بين الفلسفة والدين، تلك العمليات التي تبدو في ظاهرها كمحاولات لايجاد ثقافة موحدة وتشييد تصورات للكون والإنسان متقاربة. غير أن ما كان يتم في حقيقة الأمر، من خلال عمليات التوفيق تلك، هو تكريس مقولات ومفاهيم وتصورات متناقضة متنافرة داخل ساحة ثقافية واحدة، مما أدى في نهاية المطاف إلى قيام بنية عقلية مفتوحة مطاطة أخذت تفقد رقابتها الذاتية شيئاً فشيئاً مما جعلها في نهاية الأمر تتسع لكل التصورات والرؤى اللاعقلية وتمنحها تبريرها بتأويل الجانب الغيبي في الدين تأويلاً سحرياً، أعني التأويل الذي يقوم على إنكار السببية والقول بإمكانية قلب الطبائع والاتيان بالخوارق.

لقد انتهى الصراع بين النظم المعرفية الثلاثة المذكورة بانتصار العرفان، لا كنظام معرفي مؤسس لايديولوجيا سياسية أو دينية معينة، بل كبديل لكل نظام معرفي آخر ولكل ايديولوجيا تريد تبرير سياسة ما أو تكريس واقع سياسي معين. انه التصوف الذي اكتسح الساحة، والساحة السنية خاصة، فنقل خطاب اللاعقل ليس فقط إلى مملكة البيان والبرهان، مملكة النقل ومملكة العقل، بل أيضاً إلى مملكة العامة، مملكة التقليد والتسليم، مملكة الجمهور الواسع الأمي، فكانت الرُبُط الصوفية ونظام المشايخ والطرق هي الأطر الاجتماعية الثقافية والسياسية التي يسري فيها ويتدفق من حولها اللامعقول بلباسه الديني الذي حول العامة إلى قوة مادية تقف بالمرصاد لكل نهضة عقلية أو حركة اصلاحية. ذلك هو عصر الانحطاط الذي سجل استقالة العقل العربي، البياني منه والبرهاني.

كيف نفسر هذه الاستقالة؟

٥ ـ السياسة والعلم في الثقافة العربية

الواقع أن أي تحليل لتاريخ الفكر العربي والثقافة العربية، سواء كان من منظور تاريخي أو من منظور بنيوي، سيظل ناقصاً وستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته. ذلك لأن الإسلام، الإسلام التاريخي الواقعي، كان في آن واحد ديناً ودولة. وبما أن الفكر الذي كان حاضراً في الصراع الايديولوجي داخل الإسلام/ الدولة كان فكراً دينياً، أو على الأقل في علاقة مباشرة مع الدين، فإنه كان أيضاً، ولهذا السبب، في علاقة مباشرة مع السياسة. ليس هذا وحسب، بل ان العلاقة بين الفكر والسياسة داخل الإسلام/ الدولة لم تكن تتحدد

بسياسة الحاضر وحده كما هو الشأن في المجتمعات المعاصرة، بل كانت تتحدد أيضاً بسياسة الماضي. ذلك لأن سياسة «الحاضر»، سواء بالنسبة للدولة أو للمعارضة، إنما كانت تجد تبريرها في سياسة الماضي. ومن هنا ظل الماضي السياسي يعتبر على الدوام أصلاً للتشريع. انه المضمون الحقيقي للاجماع، «إجماع السلف»، الأصل الثالث من أصول التشريع في الإسلام.

ما نريد إبرازه من خلال هذه الملاحظات السريعة هو أن الدور المحرك للحياة الثقافية في التاريخ العربي الإسلامي كان للسياسة. لقد قامت السياسة في الساحة الثقافية العربية بالدور ذاته الذي قام به العلم في الثقافة الأوروبية. ان الفصل بين الدولة والكنيسة في أوروبا قد جعل العلم يخاصم الكنيسة فأصبح بذلك طرفاً في الصراع. ولا نحتاج هنا إلى إبراز الأهمية التاريخية التي كانت للصراع بين العلم والكنيسة في تطور الفكر الأوروبي وتقدمه، فكل من له إلمام بتاريخ هذا الفكر يعرف أن الثورات الحاسمة داخله كانت ثورات علمية من كوبرنيكس إلى غاليلو إلى نيوتن إلى انشتاين وماكس بلانك إلى «الفرق» العلميةالمعاصرة. ولا نقصد هنا تطبيقات العلم من أجهزة وآلات وصناعات، بل نقصد أساساً آثاره العميقة بل تأثيره الحاسم في مستوى مراجعة المفاهيم وتجديد الرؤى، وبالتالي في إعادة بنينة العقل وتنشيط فعالياته بصورة مستمرة.
أما في الإسلام حيث لا كنيسة، فلم يكن العلم خصماً مباشراً، وبالتالي فلم يكن طرفاً في الصراع. ان الصراع كان يجري بين الإسلام/ الدولة والإسلام/ المعارضة، فكان صراعاً يكتسي صورة ممارسة السياسة في الدين والدين في السياسة. أما العلم، علم الخوارزمي والبيروني وابن الهيثم وابن النفيس وغيرهم فكان يقع خارج حلبة الصراع، ولذلك لم يكن له أي دور يذكر في المعارك الفكرية والايديولوجية وبالتالي فهو لم يساهم في تغذية العقل العربي ولا في تجديد قوالبه وفحص قبلياته ومسبقاته، فبقي الزمان الثقافي العربي هو هو، بقي ممتداً على بساط واحد من نهاية عصر التدوين إلى بداية عصر ما بعد ابن خلدون إلى قيام النهضة العربية الحديثة... إلى أيامنا هذه.

من هنا أزمة الفكر العربي المعاصر، أزمة الابداع فيه. انها أزمة بنيوية: أزمة عقل قوامه مفاهيم ومقولات وآليات ذهنية تنتمي إلى ثلاث نظم معرفية متنافرة تكلست وجمدت فيها الحياة باكتساح الطرقية الصوفية ورؤاها السحرية الخرافية للساحة الاجتماعية الثقافية اكتساحاً شاملاً. وقبل ذلك وبعده، انها أزمة ثقافة ارتبطت منذ بداية تشكلها بالسياسة، فكانت السياسة فيها، لا العلم، هي العنصر المحرك مما جعلها تخضع باستمرار لتقلبات السياسة وتتأثر بنجاحها وإخفاقها وتنحط بانحطاطها.

٦ ـ شروط تجاوز الأزمة

كيف يمكن اذاً تجاوز هذه الأزمة، أزمة العقل العربي والثقافة العربية؟ كيف يمكن بعث الحياة في هذا العقل؟ كيف يمكن إعادة الاستقلال التاريخي للذات العربية؟ كيف يمكن جعل الفكر العربي قادراً على الابداع، على الانتاج انتاجاً يتصف في آن واحد بالجدة والأصالة؟

أسئلة متعددة ولكنها تطرح قضية واحدة، قضية إعادة بناء الذات العربية بالشكل الذي يجعلها قادرة على مجابهة تحديات العصر والاستجابة لمتطلباته. وفي رأينا أن إعادة بناء الحاضر يجب أن تتم في آن واحد مع عملية إعادة بناء الماضي، وذلك بتفكيك عناصره وإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه بصورة تجعله كلاً جديداً قادراً على أن يؤسس نهضة، على أن يكون أرضاً لاقدام المستقبل. ان النهضة، أية نهضة، لا بد أن تنطلق من تراث تعيد بناءه قصد تجاوزه. ومن الخطأ الجسيم الاعتقاد في أن الذات العربية يمكن أن تنهض بالرجوع إلى الماضي و«اختيار» ما «يصلح» منه، كما أنه من الخطأ الجسيم كذلك الاعتقاد في أن هذه الذات يمكن أن تنهض بالاعراض الكلي عن ماضيها والانتظام في تراث غير تراثها أو الارتماء في حاضر يتقدمها بمسافات شاسعة. كلا، ان الإنسان لا يمكن أن يبدع إلا داخل ثقافته وانطلاقاً من تراثه. ان الابداع بمعنى التجديد الأصيل لا يتم إلا على أنقاض قديم وقع احتواؤه وتمثله وتجاوزه بأدوات فكرية معاصرة تتجدد بتجدد العلم وتتقدم بتقدمه.

ان الأمي لا يبدع، خصوصاً في عصر كله علم وتقنية. وإذا كان الأمي في عصرنا الحاضر هو من يعرف لغة واحدة وينغلق بالتالي داخل ثقافة واحدة فإن أزمة الابداع، منظوراً إليها في ضوء معطيات عصرنا لا يمكن تجاوزها إلا بتعميم المعرفة الكافية والضرورية باللغات الأجنبية الحية المعاصرة بين المثقفين وفي المدارس والجامعات من جهة، وبالعمل على إعادة قراءة تراثنا قراءة نقدية معاصرة تستوحي المفاهيم والمناهج الجديدة وتوظفها في خدمة الموضوع لا أن يكون الموضوع في خدمتها من جهة ثانية، إضافة إلى الانكباب المتواصل على تحليل واقعنا والانصات لارجاعاته ونغماته من جهة ثالثة.

على أن العمل في هذه الواجهات الثلاث سيكون غير منتج، ما لم يكن مرفقاً بحملة واسعة من أجل نشر المعرفة العلمية على أوسع نطاق. ولسنا نقصد هنا نتائج العلم، كشوفه ومنجزاته، بل نقصد، بصورة خاصة فلسفة العلم، أعني المفاهيم وطرائق التفكير المؤسسة لكل معرفة علمية. اننا نستهلك العلم كمنجزات مادية أو نظرية، ولكننا لا ننتجه، والسبب واضح، اننا لم نتمكن بعد من إعداد التربة الصالحة لغرس شجرته،

وليست هذه التربة إلا الفلسفة، فلسفة العلم بكيفية خاصة.

نعم ان المهام المطروحة تتطلب وضع استراتيجية شاملة على مستوى التعامل مع الماضي والحاضر كما على مستوى متطلبات بناء المستقبل. وليس من الضروري أن ينتظر المثقفون من الحكومات العربية الراهنة القيام بوضع مثل هذه الاستراتيجية. ان النهضات الفكرية التي عرفها التاريخ لم تخطط لها الحكومات، بل كانت في الغالب من عمل نخبة تحمل هم الحاضر والمستقبل، نخبة تستقطب النشاط الفكري في بلادها بما تقيمه من حوار بين أفرادها وما تُشيعُه في الوسط الثقافي العام المحيط بها من روح علمية نقدية ورؤى فلسفية مستقبلية.

ان الحاجة تدعو اذاً إلى قيام انتلجنسيا عربية جديدة: عربية بانتظامها في التراث العربي لتجديده من الداخل، وجديدة بانتظامها في الفكر العالمي المعاصر ومواكبتها له بقصد توظيف أدواته المنهجية ورؤاه العلمية في إعادة بناء الماضي وتغيير الحاضر وتشييد المستقبل. انه دون هذه النخبة الانتليجانتسيا سيبقى الفكر العربي سجين المعارف القديمة يجترها على أنها جديدة، وسيظل يعاني ليس أزمة ابداع فقط بل لربما من سكرات الموت وخطر الانقراض.



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثالث

مستقبل الفكر العربي وإشكالية التقدم والوحدة(*)

(*) محاضرة ألقيت في عمان (الأردن) بدعوة من منتدى الفكر العربي ومجمع اللغة العربية بتاريخ ١٧ آذار/ مارس ١٩٨٥.



١ ـ الفكر والثقافة: الكل والجزء والخاص والعام

لعله من المفيد، بل لربما من الضروري، البدء أولاً بتحديد موضوع حديثنا. فعلاً ان عبارة «مستقبل الفكر العربي» عبارة واضحة، غير أن وضوح العبارة لا يعني دوماً وضوح الفكرة. وعندما يتعلق الأمر بعبارة مثل هذه، في مقام مثل هذا، فإن أقصى ما ينبغي أن نطمح إليه هو استشفاف بعض ملامح مدلول العبارة من خلال بعض المعطيات القائمة المعروفة. اننا لا نطمح إلى معرفة ما سيكون عليه الفكر العربي في المستقبل معرفة دقيقة، يقينية وضرورية، فهذا ما لا سبيل لنا إليه. ولكننا نستطيع أن نقيم لأنفسنا تصوراً عما سيكون عليه، إجمالاً، إذا نحن انطلقنا من افتراض مقبول إلى حد كبير وهو أن المعطيات الراهنة ستحدد بدرجة كبيرة ملامح الفكر العربي في المستقبل.

واذاً فالمستقبل الذي نقصده ونروم استكشافه ليس المستقبل باطلاق، بل «المستقبل» المشروط بالمعطيات الراهنة، انه ما نطلق عليه اليوم عبارة «المستقبل المنظور». والحق أنه من الضروري، عند التفكير في أي شأن من شؤون المستقبل، على مستوى الحياة البشرية خاصة، التمييز بين المستقبل المنظور والمستقبل غير المنظور. الأول هو نتائج لمقدمات، نتائج نظرية، نعم، ولكن ما يجعل احتمال تحققها الفعلي احتمالاً قوياً هو أن مقدماتها معطيات واقعية يحكمها الاطراد والانتظام. وهكذا فبقدر ما تكون المعطيات الواقعية التي ننطلق منها معطيات دقيقة وصحيحة بقدر ما تزداد حظوظ امكانية التحقق الفعلي للنتائج التي نستخلصها منها. أما الثاني، أعني المستقبل غير المنظور، فهو كل الممكنات التي لا تربطها بالمعطيات

الراهنة علاقة منتظمة من نوع علاقة العلة بالمعلول والشرط بالمشروط.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فعندما نتحدث عن «الفكر العربي»، فنحن نقصد في الغالب جملة من التصورات تنتمي إلى ثقافة معينة، هي الثقافة العربية. ان هذا يعني أننا ننظر إلى علاقة الفكر العربي بالثقافة العربية من زاوية علاقة الجزء بالكل: الفكر العربي جزء، أو عنصر، في الثقافة العربية وليس هو كل الثقافة العربية. هذه علاقة واضحة ومفهومة، ما في ذلك شك. ولكنها ليست العلاقة الوحيدة، ذلك لأننا إذا نظرنا إلى الفكر والثقافة من زاوية الخاص والعام فإننا سنلاحظ أن العلاقة بينهما ستتجه اتجاهاً آخر مغايراً: فما كان يمثل من قبل «الكل»، أي الثقافة، سيصبح هو «الخاص» الذي يتحدد به «الفكر» الذي صار يمثل «العام»، بعد أن كان يمثل «الجزء». ذلك أن الذي يمنح الفكر العربي خصوصيته، أي كونه عربياً وليس أوروبياً أو صينياً، هو انتماؤه للثقافة العربية. فالثقافة اذاً هي المخصصة للفكر. أما الفكر بطبيعته فهو ينزع إلى العمومية، إلى «العالمية». ومن هنا كانت عبارة «الفكر العالمي» عبارة ذات معنى، في حين أن عبارة «الثقافة العالمية» من العبارات الفارغة، بل المتناقضة. على أن عبارة «الفكر العالمي» ستبقى عبارة مجردة وفارغة إذا استعملناها هكذا باطلاق. ذلك لأنه ليس هناك «فكر عالمي» يعلو على جميع الثقافات، بل كل ما هناك ـ إن وجد ـ هو فكر ينزع إلى الهيمنة على الصعيد العالمي بما يستعمله من وسائل تمكنه من الانتشار والاكتساح. ها نحن اذاً إزاء علاقتين متباينتين ومختلفتين: كلية الثقافة وجزئية الفكر من جهة، وعمومية الفكر وخصوصية الثقافة من جهة أخرى. ان هذا يعني أن «مستقبل الفكر» فكر أي بلد، مشروط ولا بد بصنفين من المعطيات: صنف يجعله جزءاً من كل، ويتعلق الأمر هنا بمعطيات الثقافة التي ينتمي إليها والتي تطبعه بخصوصيتها، وصنف ينزع به إلى العمومية ويدفعه إلى الانفلات من خصوصية الثقافة التي ينتمي إليها، ويتعلق الأمر هذه المرة بالمعطيات التي ينشرها ويكرسها «الفكر العالمي»، أعني فكر الثقافة التي تنزع إلى الهيمنة عالمياً.

صنفان من المعطيات اذاً يحددان صورة الفكر العربي في المستقبل على المستوى المنظور: معطيات الثقافة العربية في وضعها الراهن من جهة، ومعطيات الثقافة التي تنزع في عصرنا إلى الهيمنة على المستوى العالمي من جهة أخرى، وهي غير الثقافة العربية كما سيتبين خلال العرض.

لنتعرف أولاً على هذين الصنفين من المعطيات، ولنبدأ بالأول منهما.

٢ - واقع التعليم والثقافة في الوطن العربي

لا جدال في أن الوضع الراهن للثقافة العربية محدود ومشروط بالوضع العربي العام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وبالتالي يمكن النظر إلى الدور التحديدي الذي ننسبه للوضعية الثقافية الراهنة من زاوية كونه مجرد دور ينقل تأثير الوضعية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الراهنة إلى الفكر العربي مستقبلاً. هذا صحيح، ولكن صحيح كذلك أن «وساطة» الثقافة ليست وساطة سلبية محايدة بل هي وساطة فاعلة ومنتجة: انها لا تنقل التأثير كما هو، بل تنقله كنتائج، وبالتالي كمؤثرات. فالثقافة الراهنة لا تنقل إلى المستقبل الثقافي تأثير الوضعية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية القائمة اليوم كمجرد تأثير، بل تنقله كتأثير فعل فعله في الثقافة الراهنة فتحول إلى معطيات ثقافية. واذاً فمن الممكن، ولربما من الضروري من الناحية المنهجية، التعامل مع المعطيات الثقافية الراهنة، لا من زاوية كونها نتائج للوضع العام الاقتصادي الاجتماعي. . .الخ، بل بوصفها مقدمات أو عوامل تحدد صورة الفكر العربي والثقافة العربية في المستقبل. ومما يبرر هذا الاختيار المنهجي ويزكيه، أن مفعول المعطيات الثقافية الراهنة سيبقى قائماً حتى ولو تغيرت في الغد القريب طبيعة المعطيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية القائمة. ذلك لأن التغيير الذي يلحق القاعدة المادية والمؤسسات السياسية لا ينعكس أثره مباشرةعلىالفكر والثقافة، بل ان مفعوله لا يظهر، في الأحوال العادية، إلا بعد جيل أو جيلين. أما فكر الجيل الذي يعاصر التغيير الذي قد يحدث في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فقد سبق أن حددته المعطيات السابقة على التغيير، فجعلته فكر «المستقبل المنظور». واذاً فالفكر العربي في المستقبل المنظور، الفكر الذي نأمل رسم صورته، هو فكر الجيل الصاعد والجيل الآتي بعده، على أقل تقدير.

لنتساءل اذاً: ما هي المعطيات الثقافية العربية التي ستحدد فكر الجيل أو الجيلين القادمين؟

يمكن التمييز، في هذه المعطيات، بين المؤسسات التعليمية، وبين المناخ الثقافي السائد، بين نظام التعليم القائم، ونظام الفكر الراهن.

بخصوص نظام التعليم القائم الآن في البلاد العربية يمكن أن نسجل ثلاث ملاحظات أساسية:

أ - ان المؤسسات التعليمية في الأقطار العربية كافة لا تستوعب جميع الأطفال الذين هم في سن الدراسة. والنتيجة المستقبلية لهذا المعطى الواقعي هي أن الأمية في الوطن العربي ظاهرة ما زال يعاد إنتاجها وتكريسها. وإذا كانت الاحصاءات الراهنة

ترتفع بالمعدل العام للأمية في الوطن العربي إلى نسبة ٧٥ بالمائة فإن المقارنة بين حال الأمية اليوم وحالها قبل عقد أو عقدين من السنين تشير إلى أن نسبتها في ارتفاع مستمر. نعم ان عدد المتعلمين اليوم أكبر من عددهم بالأمس ولكن نسبة هذا العدد إلى مجموع السكان في الوطن العربي هي الآن أقل مما كانت عليه قبل بضع سنين. هناك اذاً إعادة انتاج مستمرة ومتزايدة لنسبة الأمية وبالتالي لعدد غير المتعلمين، في كل قطر عربي. أما مفعول هذه الظاهرة على تطور الفكر العربي وتقدمه فهو مفعول سلبي واضح: ذلك أن النتيجة المباشرة والحتمية من انخفاض نسبة المتعلمين هي ضيق قاعدة هرم النخبة المثقفة غداً، وبالتالي ضيق دائرة النشاط الثقافي وطفوها على سطح المجتمع، مما يكرس ويعمق الانفصال والانقطاع بين المجتمع والفكر ويقلل من فرص ظهور طاقات فكرية خلاقة.

ب ـ هذا من حيث الكم ودرجة تغلغل التعليم في جسم المجتمع، أما من حيث الكيف فلعل أول المظاهر السلبية التي يجب إبرازها هو أن التعليم في جميع الأقطار العربية تعليم لايتوافر على القدر الضروري من الوحدة والانسجام مما يجعله يكرس ظاهرة انفصام الشخصية الثقافية وازدواجها. ذلك أنه ليس هناك في أي قطر عربي «مدرسة وطنية عربية» بل هناك فقط مدارس تستنسخ هذا النموذج أو ذاك: النموذج الانكليزي أو الفرنسي أو خليط منهما معاً من جهة، والنموذج الإسلامي القديم من جهة أخرى، إضافة إلى مدارس البعثات الأجنبية التي ما زال لها وجود في كثير من الأقطار العربية. وهذه الازدواجية على صعيد تعدد النماذج تعمقها ازدواجية على صعيد النموذج الواحد. فالمدارس «الحديثة» التي تستنسخ النموذج الأوروبي تعاني من ازدواجية على صعيد المناهج والبرامج: في المواد العلمية برامج حديثة نسبياً وخلفيات فلسفية حديثة كذلك (قانون السببية ومبدأ الحتمية في العلوم). أما المواد الاجتماعية والأدبية والدينية فهي في الغالب تحمل مضامين عتيقة جامدة وتدرس بأساليب غير حديثة، وفي الصنفين معاً انقطاع بين المجتمع ومضمون المواد الدراسية: ان المعارف التي تلقّن، سواء منها ما ينتمي إلى التراث أو ينقل من العلم الحديث، معارف غير مبيّأة عربياً، غير معدة للغرس والإستنبات في المجتمع العربي. وهكذا يظل نظام التعليم في الأقطار العربية نظاماً غريباً يطفو على سطح المجتمع ويزيد من تعقيد مشاكله. وواضح أن تعليماً هذا شأنه لا يمكن أن ينتج إلا مايعانيه نفسه: الازدواجية الثقافية وانفصام الشخصية الفكرية وضعفها.

ج ـ لنضف أخيراً ظاهرتين منفصلتين ولكن متكاملتان: الأولى هي تقلص تعليم اللغات الأجنبية في معظم الأقطار العربية، والثانية ضعف الاهتمام بالبحث العلمي وانخفاض مستواه وعدم فاعليته. ان عدم اتقان لغة أو لغات أجنبية يجعل من

المستحيل على الطالب في الوضع الراهن للثقافة العربية مواكبة التقدم العلمي. ذلك أن بضاعته المعرفية والمنهجية، وبالتالي شخصيته الفكرية بكامل أبعادها، مرغمة والحالة هذه على البقاء سجينة الملخصات والكراسات التي يتلقاها من الأستاذ، هذا الأستاذ الذي كان بدوره طالباً خلال فترة زمنية مضت وفي مرحلة سابقة من تطور العلم والمعرفة، فتلقى معارفه، في الغالب، بالشكل نفسه وفي الاطار ذاته. أما أولئك الذين سبق أن تلقوا تعليمهم العالي في أوروبا، وكثير منهم لا يعود، فإنهم يجدون أنفسهم إذا عادوا إلى أقطارهم في بيئة غير علمية وداخل نظام تعليمي غير متطور، فيوضعون أمام اختيار: إما الانسحاب والهجرة إلى قطاع آخر أو إلى بلد آخر، وإما الاندماج في نفس البيئة والنظام فينقطعون بالتالي عن ركب التقدم العلمي. والنتيجة العامة الأكيدة من كل ذلك هي أن تراجع تدريس اللغات الأجنبية في الوطن العربي جعل التعليم فيه يقوم في الأغلب الأعم على الاجترار: اجترار معارف قديمة ينقلها الجيل السابق إلى الجيل اللاحق على أنها معارف حديثة وعلمية. وهذه الظاهرة مرتبطة ارتباطاً عضوياً بظاهرة غياب البحث العلمي في مدارسنا وجامعاتنا غياباً يكاد يكون شاملاً. ذلك لأن عدم اتقان لغة أجنبية مواكبة لتقدم العلم يجعل من الصعب إن لم يكن من المستحيل القيام بالبحث العلمي المواكب، وغياب البحث العلمي المواكب يجعل من المستحيل توفير المراجع العلمية للطلاب تأليفاً وترجمة. وغني عن البيان القول ان تعليماً لا يغذيه البحث العلمي ولا ينتج عقولاً قادرة على المساهمة في التقدم العلمي، سواء تعلق الأمر بالعلوم البحتة أو بالعلوم الإنسانية أو بعلوم التراث، لهو تعليم يعيد انتاج نفسه بصورة رديئة، وبالتالي يعيد انتاج الوضع الثقافي السائد بصورة أردأ.

هذا عن نظام التعليم القائم في البلدان العربية منظوراً إليه في ضوء نوع الآفاق التي يطرقها. أما عن الحياة الثقافية العامة الراهنة ونظام الفكر السائد فيها، منظوراً إليها هي الأخرى في ضوء ما يمكن أن تساهم به في صنع المستقبل العربي، فيمكن أن نكوّن لأنفسنا فكرة عنها بإلقاء نظرة على ما يروج في الساحة العربية اليوم من بضاعة ثقافية وفكرية. والحق أن عرضاً سريعاً لما تروجه الأدوات الثقافية المعروفة من كتاب ومجلة وصحيفة واذاعة تقدم لنا سلبيات نظام تعليمنا التي أبرزناها سابقاً، ملموسة مشخصة. وليس أسهل على الملاحظ من أن يسجل وجود بضاعتين ثقافيتين منفصلتين متنافرتين تروجان باستمرار بواسطة الأدوات الثقافية المذكورة: بضاعة ثقافية تنتمي إلى التراث تعرضه وتكرره أو تنشغل به نوعاً من الانشغال، وبضاعة ثقافية غربية حديثة، ولا أقول معاصرة لأن معظمها ينتمي إلى عقود مضت، فهي بالنسبة إلى مصدرها بضاعة غير معاصرة تخطى التطور كثيراً من عناصرها. وفي كلتا الحالتين يتعلق الأمر

بأجزاء وقطع منتزعة عن سياقها مفصولة عن الروح العامة التي أنتجتها. وواضح أن وضعاً ثقافيا هذا شأنه لا يمكن أن ينتج فكراً منظما قادراً على الاستقلال بنفسه وفرض سلطته على موضوعاته. بل ان الفكر الذي ينتجه مثل هذا الوضع الثقافي المتناقض المغترب لا يمكن أن يكون إلا فكراً مشوشاً غريباً عن مجتمعه وعصره، سجين موضوعات لا يعرف لها أصلاً ولا يفقه لها فصلاً. ومن هنا تلك الظاهرة التي تطبع الفكر العربي الراهن: ظاهرة انقطاع الصلة بينه وبين المجتمع العربي، على مستوى الدراسة والبحث كما على مستوى الاحساس والابداع، والنتيجة: غياب المعرفة العلمية بواقع المجتمع العربي من جهة، وافتقاد القدرة على صياغة مشروع ايديولوجي قومي يشد الإنسان العربي إلى صورة للمستقبل تحمل آماله ومطامحه وتحفزه على العمل والنضال من أجل تحقيقها. يكفينا القول اذاً ان واقعنا الثقافي الراهن لا يبشر بأي مشروع مستقبلي.

٣ ـ غزو ثقافي اعلامي على الصعيد العالمي

تلك كانت نظرة اجمالية سريعة إلى معطيات الثقافة العربية الراهنة منظوراً إليها من زاوية نوع المستقبل الثقافي الذي بإمكانها أن تفرزه. وكما أشرنا في مقدمة هذا الحديث فإن مستقبل الفكر العربي لا يتحدد بالأوضاع الثقافية العربية الراهنة وحدها بل يتحدد كذلك بنوع رد فعلنا على الظاهرة التي تطبع عصرنا وتهدد مستقبلنا، ظاهرة الغزو الثقافي الذي تمارسه عالمياً، وبجد وتصميم وبرمجة وتخطيط، الجهات المتفوقة في مجال تسخير العلم والتقانة لهذا الغرض. ان الهيمنة الثقافية بواسطة الاعلام ووسائله المتطورة التي غدت لا تعرف الحواجز ولا الحدود، وسائل البث التلفزي عبر الأقمار الصناعية، فضلاً عن الاذاعات والأفلام السينمائية والتلفزية ومسجلات الفيديو... الخ هي اليوم على رأس قائمة الأولويات في برامج الدول الصناعية الكبرى ومخططاتها، وتستهدف هذه الهيمنة بلدان العالم الثالث أساساً، وفي مقدمتها بلدان الوطن العربي.

ولكي ندرك خطورة هذه الظاهرة على مستقبل الفكر العربي، بل على المستقبل العربي ككل، نرى من الضروري التمييز بينها وبين ما شهده التاريخ البشري حتى الآن من أنماط الاتصال والاحتكاك والأخذ والعطاء على الصعيد الثقافي.

هناك أولاً ظاهرة التداخل التي تمت عبر العصور بين ثقافات مختلفة بفعل الجوار والهجرة والأسفار والحروب وغيرها من وسائل الاتصال قبل الثورة الصناعية التي كانت أوروبا الحديثة مسرحاً لها. لقد كان ذلك النوع من التداخل الثقافي يتم ببطء، وفي الأغلب الأعم دون قصد أو تخطيط. والعناصر التي كانت تنتقل من ثقافة

إلى أخرى لم تكن تقبل في هذه الأخيرة إلا بعد تبيئتها: أعني تكييفها وملاءمتها مع خصوصية الثقافة المنقول إليها. وهكذا، وسواء تعلق الأمر بالخرافات والأساطير أو بالأمثال والحكم أو بالسحر وما في معناه أو بالدين والعلم والفلسفة أو بالطقوس وأنماط السلوك المختلفة، فالتداخل بين ثقافة وأخرى كان يتم في اطار وحدود وسائل الاتصال العادية بين الجماعات البشرية، مما جعل منه ظاهرة تاريخية اجتماعية عادية تماماً، أعني أنها كانت من مقتضيات الحياة البشرية واحدى «طبائع العمران» بتعبير ابن خلدون.

وإلى جانب هذا التداخل العادي، الطبيعي الذي عرفته جميع الثقافات، سواء كانت ثقافات طوائف أو ثقافات أمم ، كان هناك نوع آخر من التداخل اتخذ شكل اقتباس مقصود ومخطط له مثل ذلك الذي حصل بين الفكر العربي والفكر اليوناني عند انطلاق الحضارة العربية الإسلامية، وبين الفكر العربي والفكر الأوروبي عند بداية النهضة الأوروبية الحديثة. ويمكن أن ندرج في هذا الصنف من التداخل الثقافي بعض مظاهر الاحتكاك بين الفكر الأوروبي الحديث والفكر العربي منذ القرن الماضي. هذا النوع من التداخل لم يكن يشكل خطراً كبيراً على الثقافة التي كانت تأخذ وتتلقى، ذلك لأنها كانت تملك زمام نفسها، تقتبس بقصد وأحياناً بتخطيط كما ترفض بإصرار وتصميم، ولم تكن تحتفظ، في الغالب أو على الأقل في نهاية الأمر، إلا بما كان قابلاً للتوظيف داخلها ومن أجل نموها وتقدمها. كان هذا حال الثقافة العربية التي اقتبست من الثقافة اليونانية التي لم تكن تشكل أي خطر جدي عليها، لأنها، أعني الثقافة اليونانية، كانت قد توقفت عن النمو والحركة، كانت عبارة عن معارف وأفكار مسجلة في بطون الكتب. لقد كان نقلها إلى الثقافة العربية إحياء لها وبعثاً من طرف ثقافة كانت الثقافة العالمية في عصرها، بينما لم تكن الثقافة اليونانية سوى جزء من «موروث قديم» ورثته الحضارة العربية الإسلامية من الحضارات السابقة. ومثل هذا تقريباً كان شأن الفكر الأوروبي في بداية نهضته مع الفكر العربي. لقد نقل الأوروبيون آنذاك العلم والفلسفة من العرب وتعرفوا بواسطتهم إلى الفكر اليوناني فتبنوه كتراث لهم. ولم تكن الثقافة العربية آنذاك، وهي الثقافة المنقول منها، تشكل أي خطر على الثقافة الأوروبية المنقول إليها، لأن هذه كانت سيدة نفسها وتستعد بدورها لتكون ثقافة العالم في عصرها، محتلة بذلك مكانة الثقافة العربية التي كانت قد بدأت في التراجع والانكماش. ولا بد من أن نضيف إلى ما تقدم أن هذا النمط من التداخل الثقافي، علاوة على أنه قد تم في صورة اقتباس يقوم به الحي من الميت أو القوي من الضعيف، فهو لم يكن يتعدى مجال «المعرفة العالمة» مجال العلم والفلسفة خاصة، وهو مجال كان ضيقاً للغاية ولا يهم إلا النخبة المتعلمة، بل نخبة النخبة، وقد كانت قليلة العدد محدودة جداً. وهكذا لم تشمل عملية النقل والاقتباس لا

الدين ولا الأدب ولا الثقافة الشعبية عموماً. وبعبارة أخرى لقد كان التداخل هنا محصوراً في مجال التصورات العلمية والفلسفية ولم يشمل مجال القيم والأذواق والسلوك. أضف إلى ذلك أنه لم تكن تترتب عنه أية تبعية مباشرة، لا التبعية الاقتصادية ولا السياسية ولا حتى الثقافية.

وعلى الرغم من أن احتكاك العرب مع أوروبا منذ أوائل القرن الماضي إلى اليوم قد اكتسب طابعاً آخر يختلف عن طابع علاقة الفكر العربي بالفكر اليوناني وعلاقة الفكر الأوروبي في القرون الوسطى بالفكر العربي، فإن بعض مظاهره على الأقل قد تمت وما زالت تتم في السياق نفسه: سياق الاقتباس المقصود مع إمكانية المقاومة والرفض. ان جميع تيارات التجديد في الفكر العربي منذ القرن الماضي إلى اليوم، سواء الدينية منها أو الفكرية أو السياسية أو الاجتماعية كانت ولا تزال ترتبط بنوع من العلاقة مع الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، علماً وفلسفة وأدباً وايديولوجيات: علاقة تتراوح بين الاستلهام والاقتباس والتبني الجزئي أو الكلي وبين التحفظ والرفض والمقاومة. نعم لقد كان هذا النوع من الفعل ورد الفعل يتم، ولا زال يتم، في اطار يختلف تماماً عن الاطار الذي يتم فيه التداخل الثقافي في العصور القديمة والوسطى. ان علاقة الفكر العربي بالفكر الأوروبي في القرن الماضي وهذا القرن قد تمت داخل اطار ظاهرة كلية هي ظاهرة الاستعمار المباشر أولاً، ثم ظاهرة الاستعمار الجديد ونظام التبعية ثانياً، وهما يقومان على الغزو المباشر أو شبه المباشر في مختلف الميادين، الاقتصادية منها والاجتماعية والسياسية والثقافية. ومع ذلك فإن اقتران هذا الغزو الثقافي بالظاهرة الاستعمارية واندراجه تحتها، وبالتالي اعتماده على وسائل القمع والعنف والعدوان السافر، قد جعل رد الفعل إزاءه يندرج هو الآخر في اطار ظاهرة كلية بدورها، ظاهرة مقاومة الاستعمار من طرف حركات التحرير الوطني التي ركزت أهدافها على استرجاع الاستقلال والدفاع عن الشخصية وحماية الهوية إلى جانب العمل على التحديث واكتساب الوسائل الضرورية للتقدم.

فعلاً لم تستطع حركات التحرر في الوطن العربي تحقيق أهدافها كاملة، ليس بسبب عوامل ذاتية فقط، بل، ولربما كان هذا هو السبب الرئيسي، لأن الدول الاستعمارية سارعت أيضاً إلى التكيف مع الوضع الجديد الذي خلقه قيام حركات التحرر الوطني على الصعيد العالمي، فتخلت عن الاستعمار المباشر إلى شكل آخر من الاستعمار الجديد، يشد المستعمرات السابقة إلى مراكز الهيمنة العالمية، في اطار من التبعية، مفروض ومراقب: تبعية اقتصادية، وتبعية سياسية، وتبعية فكرية، مما كانت نتيجته، على المستوى الثقافي، تلك المظاهر التي أبرزناها قبلاً عند حديثنا عن معطيات الوضع الراهن للثقافة العربية على مستوى نظام التعليم القائم ونظام الفكر السائد.

وإلى جانب ظاهرة التبعية هذه، التي تطبع علاقة الفكر العربي بالفكر الأوروبي، والتي تندرج على كل حال في جدلية الصراع بين الاستعمار ورواسبه وبين حركة التحرير الوطني وامتداداتها، هناك ظاهرة أخرى جديدة تماماً وخطيرة جداً بدأت ملامحها تتكشف بوضوح منذ الآن. انها الغزو الثقافي على الصعيد العالمي الذي يسخر العلم والتقانة وقواهما المادية والمعنوية، المنظورة وغير المنظورة، ويقوم على البرمجة والتخطيط الدقيقين الذكيين، مستهدفاً العقول والوجدان والقيم والأذواق والسلوك. ذلك أنه لم يعد يخفى على أحد اليوم أن أمريكا والدول الأوروبية الكبرى تستعد للدخول، متنافسة متسابقة، في مرحلة جديدة من الغزو الثقافي للعالم بواسطة البث التلفزي عبر الأقمار الصناعية. ان خطورة هذا الغزو الجديد ليست راجعة فقط إلى أنه سيعمل على تعميم تصورات وقيم ثقافية معينة وأنماط من السلوك بواسطة الوسائل السمعية البصرية، الأمر الذي يجري الآن ومنذ مدة، ولكن في حدود على كل حال، من خلال الأفلام السينمائية والتلفزية ومسجلات الفيديو، بل مكمن الخطورة هو أن عملية التعميم هذه ستكون شاملة كاسحة لا تخضع لأية رقابة أو تحكم من طرف الذين سيكونون موضوعاً لها. ذلك لأنه إذا كان في إمكان الحكومات اليوم، في العالم الثالث، مراقبة الأفلام والنشرات المكتوبة أو مصادرتها، فإنها ستكون عاجزة تماماً عن ممارسة أية مراقبة على ما سيبث غداً عبر الأقمار الصناعية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كان مدى انتشار السينما والفيديو محدوداً، لا يعم جميع الأوساط ولا يستغرق الليل والنهار، فإن البث عبر الأقمار الصناعية سيدخل كل بيت بالمجان وسيغطي كامل الليل والنهار، وسيكون من التنوع والاغراء بحيث يشد الناس إليه شداً: الكبار والصغار والرجال والنساء.

أما ما يستهدفه هذا النوع من الغزو الثقافي على الصعيد العالمي فهو، أولاً وقبل كل شيء، كل مقومات الخصوصية الثقافية من قيم وأذواق ومختلف أنماط السلوك، الأمر الذي سينعكس أثره حتماً وبصورة مباشرة على الفكر العربي ذاته، لأن الفكر «العربي» ليس عربياً لأن حامليه عرب بل لأنه ينتمي إلى الثقافة العربية، فهي التي تمنحه جنسيته وخصوصيته. فإذا أصيبت هذه الثقافة في مقومات خصوصيتها وأصالتها فهل يمكننا بعد ذلك الحديث عن شيء اسمه «الفكر العربي»؟ انه سيكون، والحالة هذه، فكر الثقافة المهيمنة عالمياً يتلقاه المثقفون العرب فيجترون قضاياه ومشاكله ومستجداته في اطار من التبعية والانسلاخ عن الذات، وربما أيضاً باستسلام وانبهار وتنكر للهوية الوطنية والقومية. ونستطيع أن نكون لأنفسنا صورة مصغرة جداً عما سيكون عليه مستقبل الفكر العربي، في هذه الحالة، إذا نحن استحضرنا في أذهاننا مدى تأثير الأفلام الغربية في عقول أطفالنا وتصوراتهم وسلوكهم، وفي لغتهم أيضاً، حتى صار النموذج الثقافي الذي تحمله هذه الأفلام وتكرسه هو المثل والقدوة.

وهذه المخاوف التي نعبر عنها هنا مخاوف مبررة تماماً ولا تنطوي على أية مبالغة. وهي بعد ليست مخاوفنا نحن وحدنا بل لقد بدأ التعبير عنها بصراحة وانفعال من طرف بعض الدول الأوروبية نفسها. ففي فرنسا مثلاً بدأت ترتفع منذ مدة أصوات رسمية وغير رسمية تنبه إلى الخطر الذي يتهدد لغة فرنسا وثقافتها ومقومات خصوصيتها من طرف اللغة الانكليزية والانكلو ـ سكسونية عندما يبدأ البث التلفزي الدولي عبر الأقمار الصناعية. وقد دخلت الدول الأوروبية فعلاً في مفاوضات فيما بينها بهدف اقرار نوع من التوازن في البرامج التي تبثها الأقمار الصناعية بحيث يكون هناك حضور مناسب للغات الأوروبية الرئيسية وبالتالي للثقافات والخصوصيات التي تحملها هذه اللغات. وواضح أن هذا النوع من التنسيق الأوروبي يرمي ليس إلى اقرار التوازن داخل أوروبا على صعيد الدفاع عن الذات وحماية الخصوصية فقط بل يهدف أيضاً إلى ضمان حضور كل الأطراف في عملية الغزو الموجه إلى الخارج، إلى العالم الثالث خاصة.

ان الأمر، إذاً، جد لا هزل. انه عملية غزو مؤكدة لا مجرد مخاوف مفتعلة، عملية غزو متعددة الأبعاد والأهداف: فإلى جانب الغزو على مستوى اللغة والفكر والايديولوجيا هناك الغزو على مستوى الاقتصاد وذلك عن طريق الاشهار الذي لا تخفى أهميته ولا فعاليته في الميدان التجاري. وقد يكفي، في هذا الصدد، أن نشير إلى أن محطات تجارية للبث التلفزي عبر الأقمار الصناعية، أمريكية وأوروبية واسترالية وأخرى متعددة الجنسية، هي الآن في مرحلة التأسيس والاستعداد، ولا شك أنها ستتنافس ليس فقط على أذواق الناس التي تحدد سلوكهم التجاري بل أيضاً على التأثير في عقولهم ووعيهم السياسي والاجتماعي.

وبعد، فهل نحتاج إلى تأكيد القول من جديد بأن مستقبل الفكر العربي، مستقبله المنظور على الأقل، سيتحدد إلى درجة كبيرة بهذه الظاهرة الاعلامية العالمية، الجديدة والخطيرة؟ اننا ننتمي إلى عالم المغزوين، عالم افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وأكثر من ذلك يجب أن نضع في اعتبارنا دوماً أن منطقتنا العربية مستهدفة أكثر من غيرها بسبب موقعها الجغرافي الاستراتيجي وإمكاناتها النفطية وطاقاتها الاستهلاكية، وأيضاً بسبب الأطماع الصهيونية. وإذا نحن أضفنا إلى ذلك كله أن الوضع الراهن لثقافتنا وضع مترهل لا يصمد أمام مثل هذا الغزو، بل هو قابل له ومنفتح عليه كما بينا قبلاً، أدركنا نوع «المستقبل المنظور» الذي ينتظر فكرنا «العربي».

وإذا كنا لا نستطيع رسم ملامح هذا المستقبل بتفصيل ودقة فبإمكاننا أن نتوقع أن سلبيات الوضع الراهن ستزداد تجذرا واستفحالاً: بإمكاننا أن نتوقع تجذر الازدواجية في ثقافتنا وسلوكنا بصورة تهدد كياننا كأمة، وبإمكاننا أن نتوقع أن مجتمعنا العربي سيزداد

تمزقاً داخل القطر الواحد: فئات منساقة مستسلمة لهذا الغزو، وفئات رافضة متثبتة في مواقع خلفية، وفئات أخرى تطلب «العالمية» وترى الخصوصية في الطائفية وليس في القومية، هل نضيف إلى ذلك إمكانية استفحال ظاهرة التطرف الديني والغلو المذهبي؟ أما في مجال العلم والتقانة فيبدو أنه ليس أمامنا إذا نحن أردنا أن نكون صادقين مع أنفسنا، إلا أن نقر ونقتنع بأن تخلفنا في هذا المجال سيكون أوسع وأعمق مما هو عليه اليوم.

٤ ـ اشكالية التقدم والوحدة وخصوصيتها العربية

تلك إذاً هي صورة الفكر العربي، بل الوضع العربي العام في «المستقبل المنظور»، الصورة التي تقدمها لنا عنه معطيات وضعنا الثقافي الراهن ومعطيات الظاهرة الاعلامية الجديدة ظاهرة البث التلفزي عبر الأقمار الصناعية. فهل نقبل بهذه الصورة، هل نعتبرها قدراً مقدوراً؟

علينا أن نبادر إلى القول ان هذه الصورة، إذا كانت ممكنة جداً ومحتملة جداً، فإنها مع ذلك ليست حتمية، ذلك لأنها مشروطة بالمعطيات العربية والدولية التي شرحناها. انني لا أقول: هذا هو المصير المحتوم الذي ينتظر الفكر العربي، ولكنني أقول: إذا استمر الوضع العربي الراهن على ما هو عليه اليوم فإن هذا المصير المشؤوم محتمل إحتمالاً كبيراً جداً. يبقى إذاً أن نطرح ذلك السؤال التاريخي المعروف: «ما العمل؟».

لنؤكد مرة أخرى أن الوضع العربي كل لا يتجزأ يترابط فيه الاقتصادي بالاجتماعي بالسياسي بالثقافي. ولكن مع ذلك يمكن دوماً التعامل مع كل واحد من هذه الجوانب وكأنه «كل» أو «جميع» بنفسه، وهذا ما فعلناه في مرحلة التحليل، وهذا ما سنفعله أيضاً في مرحلة التفكير في الحل، علماً بأن الترابط المذكور واقع جدلي سيظل قائماً.

لنتساءل إذاً: ما المطلوب عمله في الميدان الثقافي إزاء هذا «المستقبل» المحتمل المخيف؟

لقد قلنا وعدنا فأكدنا أن هذا النوع من المستقبل مشروط بالمعطيات التى حللناها، فهي التي تتجه وتعمل على الرفع من درجة احتمال تحققه الفعلي. وإذاً فمن أجل الانفلات من هذا المصير المشؤوم ليس هناك من طريق آخر غير العمل الجدي والسريع على تغيير تلك المعطيات والحد من تأثيرها في المستقبل، وفي الوقت ذاته توفير الشروط الضرورية لقيام معطيات جديدة تؤسس صورة للمستقبل، جديدة ومغايرة تماماً. وإذاً فسيكون علينا أن نعود إلى المعطيات نفسها التي حللناها سابقاً لنرى كيف

يمكن إعادة بنائها بالشكل الذي يجعلها تنتج صورة للمستقبل تخدم أهدافنا وتستجيب لمطامحنا. ولكن لا بد قبل ذلك من أن نحدد بالضبط ما هي أهدافنا ومطامحنا، هذه التي نريد أن تكون متحققة في مستقبلنا المنظور، أو على الأقل آخذة في التحقق بصورة لا تقبل التراجع ولا الانتكاس.

هدفان عامان، مترابطان ومتكاملان، يشدان العرب شداً، ويشدان شعوباً أخرى، إلى المستقبل، هما: «التقدم والوحدة». ما يريده العرب، وكل الشعوب المستضعفة، هو اللحاق بالركب العالمي المتقدم، ركب الدول الصناعية والأمم الراقية القادرة على حفظ كيانها والمساهمة في تقدم الحضارة البشرية مادياً وروحياً. وهذا هو مضمون مطلب «التقدم». أما المطلب الثاني، أعني «الوحدة» فهو وإن كان يندرج ضمن طموحات شعوب أخرى إلا أنه يكتسي عند العرب خصوصية متميزة. ذلك لأن الوحدة - ونحن نتحدث عنها هنا دون تحديد شكلها الدستوري - إذا كانت شرطاً في التقدم بالنسبة للشعوب الصغيرة خصوصاً منها التي تشكل وحدات اقليمية، لأن من الواضح الآن أن المستقبل هو للمجموعات المتكتلة الكبيرة وليس للشعوب الصغيرة المنفردة، فإنها - أعني الوحدة - بالنسبة للعرب شرط أيضاً في تحقيق توازنهم النفسي والاجتماعي، أي في تخفيض درجة التوتر عندهم على صعيد الفكر والوجدان كما على الصعيد الاجتماعي. ان التقدم على صعيد العلم والتقانة والصناعة والاقتصاد... الخ مشروط، في الوطن العربي بقيام نوع من الوحدة بين الأقطار العربية يجعل قدراتها الاقتصادية والبشرية تتكامل في برامج للتنمية، شاملة وبعيدة المدى. غير أن هذه الوحدة على صعيد البنى المادية لا يمكن أن تتحقق في الوطن العربي بمعزل عن «وحدة» مماثلة على صعيد البنى الفكرية والنفسية والوجدانية.

يمكن للدول الأوروبية مثلاً أن تخطو خطوات كبيرة نحو الوحدة على الصعيد الاقتصادي، كما هو حالها اليوم في اطار السوق الأوروبية المشتركة، دون أن تحس بالحاجة الماسة إلى وحدة فكرية نفسية ووجدانية مماثلة. بل ان ما نشاهده اليوم هو عكس ذلك تماماً: فالدول الأوروبية إذ تمضي قدماً نحو تحقيق الوحدة على الصعيد الاقتصادي تتسابق في الوقت نفسه وتتنافس وتتصارع لحماية كياناتها الذاتية على صعيد اللغة والفكر والثقافة والفن والأدب... الخ وذلك إلى درجة يبدو معها أن التوازن في أوروبا المعاصرة مشروط بعمليتين مختلفتي الاتجاه: الوحدة والائتلاف على الصعيد الاقتصادي، والخصوصية والاختلاف على الصعيد الثقافي (بالمعنى الواسع للكلمة: لغة، فكر، أدب... الخ).

هل يمكن مثل هذا في الوطن العربي؟ هل يمكن تحقيق الوحدة الاقتصادية، أو حتى مجرد الشروع الجدي فيها، دون الشروع في تحقيق الوحدة على صعيد الفكر

والايديولوجيا والشعور والوجدان، وبالتالي على صعيد الاجتماع والسياسة؟ لا نعتقد. ذلك لأن الفرق بين الوطن العربي وأوروبا في هذا المجال هو أن «العنصر الموحد» بين الدول الأوروبية هو المصلحة الاقتصادية، هو تقدم الصناعة فيها وحاجتها إلى أسواق خارجية... أما فيما عدا ذلك فليس هناك ما يوحد بينها، فهي لا ترغب ولا تقبل أن تعمل من أجل اقرار لغة واحدة تحمل ثقافة واحدة، لأن ما يميز الكيانات الأوروبية الحالية ويمنحها خصوصيتها هو بالضبط اللغة والثقافة. قد تقبل هذه الدول قيام نوع من الوحدة السياسية الدستورية فيما بينها، ولكن لا يبدو، في المستقبل المنظور على الأقل، أنها يمكن أن تقبل بلغة أوروبية واحدة وفكر أوروبي واحد.

وعلى العكس من هذا تماماً شأن قضية الوحدة في الوطن العربي. ان الوحدة في الوطن العربي قائمة فعلاً، وان بصورة ما، على مستوى الثقافة، مستوى اللغة والتراث والفكر والأدب... الخ وهذه الوحدة الثقافية القائمة في الوطن العربي ـ وليس المصلحة الاقتصادية ـ هي «العنصر الموحد» بين العرب، في الوقت الراهن على الأقل، العنصر الذي يحرك الطموح إلى وضع تكون الوحدة الاقتصادية من مقوماته الأساسية. وإذا أضفنا إلى هذا الكيفية التي يقرأ بها العرب تاريخهم ـ وهذا جزء من ثقافتهم ـ هذا التاريخ الذي يقرأون فيه تاريخ دولة واحدة، أمكننا أن ندرك كيف ولماذا يستسهل العرب دوماً شأن الوحدة السياسية ويجعلون من عدم تحققها العائق الأساسي أمام التقدم. ان الوحدة السياسية في المنظور الثقافي العربي جزء من تراث، جزء من مضمون الفكر العربي ذاته. انها إمكانية «تحققت» في الماضي وكانت في الوقت نفسه مبدأ التقدم في هذا الماضي وعلامة عليه، ولذلك فهي مبدأ للتقدم في الحاضر وشرط له. ان الثقافي هنا، ولنقل الايديولوجي، يحتضن السياسي ويشكله ويجعل منه جزءاً من «واقع» فكري يعيشه العربي ويرى فيه شرطاً قبلياً لقيام أي واقع مادي آخر، اقتصادي أو اجتماعي.

حقائق ثلاث

من هنا يبدو واضحاً أن من جملة المهام المستعجلة، التي يتعين انجازها على طريق تشييد صورة أخرى للفكر العربي في المستقبل المنظور تخدم أهداف العرب في التقدم والوحدة وتمكنهم من الصمود أمام التحديات الراهنة والمنتظرة ومواجهتها بنجاح، إعادة النظر في مضمون هذين الهدفين وترتيب العلاقة بينهما ترتيباً عقلانياً يعتمد معطيات الواقع الموضوعي والامكانات الذاتية الفعلية. وفي هذا الاطار نرى أنه من الضروري التأكيد على الحقائق الثلاث التالية التي تفرض نفسها على كل تفكير جدي في المستقبل العربي.

- أولى هذه الحقائق هي أن الدولة القطرية العربية أصبحت الآن حقيقة واقعية أكيدة وعنيدة. ويجب أن نعترف بحقيقة أنه ليس الحكومات العربية الحالية ولا الطبقات المسيرة الراهنة هي وحدها التي تتمسك بالدولة القطرية وتدافع عن حدودها وتعمل على حماية كيانها، بل يمكن القول إجمالاً ان أية حكومة عربية قطرية تقوم غداً وان أية طبقة مسيرة تحل محل الطبقة المسيرة في هذا القطر العربي أو ذاك، لا بد أن تجد نفسها مضطرة إلى الاعتراف بواقع أن الدولة القطرية هي الآن حقيقة لا يمكن القفز عليها، ليس بسبب ما تبديه أجهزتها الداخلية أو تفرضه ارتباطاتها الخارجية من مقاومة واعتراض فقط، بل بسبب البنى الاجتماعية والنفسية التي أنشأتها أو كرستها في جسم مجتمعها أيضاً.

- غير أن هذه الدولة القطرية العربية ذاتها، وهذه هي الحقيقة الثانية التي نريد إبرازها، هي الآن عبء على نفسها، وكل المؤشرات تؤكد أن حالتها هذه ستزداد تفاقماً على مر الأيام. ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى ما تعانيه البلدان العربية من مشاكل على مستوى المواد الغذائية والتشغيل وتصريف موادها الأولية أو المصنوعة والحصول على العملة الصعبة وانتشار الأمية وبطالة المتعلمين والمتخرجين. . . أضف إلى ذلك التبعية لمراكز الهيمنة العالمية وما يترتب عنها من فقدان حرية الاختيار. ولقد أصبح من البديهي اليوم أنه ليس هناك من مخرج من هذه الوضعية المتفاقمة غير قيام نوع من الاتحاد بين البلدان العربية يجعل التكامل والتعاون والتضامن بينها حقيقة واقعية نامية ومتجذرة. وإذاً فـ «الوحدة» هي الآن، ليست شرطاً للتنمية والتقدم وحسب، بل إنها أيضاً المتنفس الوحيد والسليم للدولة القطرية العربية المختنقة. وهذه الحاجة إلى التكتل والتكامل والتضامن ضمن مجموعات اقليمية كبرى ليست ضرورية للعرب وحدهم، بل هي من ضرورات التقدم في عصرنا سواء تعلق الأمر بأوروبا أو بافريقيا أو بآسيا أو بأمريكا. ان عصرنا الراهن هو، كما يوصف بحق، عصر العلم والتقانة . والعلم والتقانة، كما نعلم، قد بلغا درجة من التطور أصبح معها من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، على أية دولة صغيرة أو متوسطة امتلاك ما تفرضه الحاجة المتزايدة إليهما. والدولة القطرية العربية تستطيع أن تشتري وتستهلك منتجات العلم والتقانة، بحسب سعة طاقتها النقدية أو اتساع مجال مديونيتها، ولكنها لا تستطيع منفردة، مهما كانت إمكاناتها المالية أو البشرية ، أن تنتج العلم والتقانة ، أن تغرس بناها كاملة في قطرها. ان التقانة اليوم هي، حتى في الأقطار الصناعية الكبرى، للشركات المتعددة الجنسية. فإذا لم تقم مشاريع عربية تقانية تتعدى حدود القطرية في الوطن العربي فإنه لا أمل في رؤية انبثاق أي تقدم حقيقي فيه ككل أو في أي قطر من أقطاره.

الدولة القطرية العربية حقيقة قائمة لا يمكن القفز عليها. والتقدم، وبالتالي تخليص هذه الدولة نفسها من أعبائها التي تهددها في كيانها ووجودها، يستوجب قيام نوع من الوحدة بين العرب، وحدة قادرة على الاستجابة الفعلية الايجابية لمتطلبات غرس بنى التقدم في الوطن العربي، بنى العلم والتقانة.

كيف يمكن تجاوز هذا التعارض؟

- هنا تأتي حقيقة ثالثة، تعبر عن خصوصية الواقع العربي، لترجح أحد الطرفين على الآخر، حقيقة الوحدة الثقافية العربية المتجذرة التي تحدت في الماضي، وتتحدى في الحاضر، الحدود والحواجز التي تقيمها الدولة القطرية، وستظل تتحداها غداً وبعد غد، لأن مقوماتها من العناصر التي لا تفسد ولا تتلاشى: اللغة والدين والتراث والتاريخ والمصير الواحد. وهكذا فليست متطلبات التقدم (العلم والتقانة وقيام مجموعات كبيرة) هي وحدها التي تدخل اليوم في تعارض مع ظاهرة الدولة القطرية، بل ان الثقافة العربية، ثقافة الدولة العربية القطرية ذاتها، ثقافة لا قطرية أساساً، تتعارض مع القطرية ولا تعترف بها ولا تخضع لمنطقها، ثقافة كانت وظيفتها التاريخية، وما زالت وستبقى، وظيفة توحيد معنوي، روحي وعقلي، وظيفة الارتفاع بالوطن العربي من مجرد رقعة جغرافية تنبسط عليها دول «مستقلة» ضمن حدود مصطنعة إلى وعاء للأمة العربية لا تكون إلا به ولا يكون إلا بها. وإذاً فالتعارض بين كون الدولة القطرية العربية حقيقة واقعية لا يمكن القفز عليها، وبين ضرورة قيام نوع جدي من الوحدة العربية لمواجهة متطلبات التقدم، تعارض يمكن تجاوزه لمصلحة هذا الأخير بتعميق الوظيفة التاريخية للثقافة العربية بالصورة التي تمكن العرب من الانخراط الجماعي الفاعل في عصرنا: عصر العلم والتقانة.

٥ - من أجل بديل مستقبلي

تلك، في نظرنا، هي الحقائق التي تلخص جوهر الوضع العربي الراهن والتي لا بد من استحضارها عند التفكير في أي شأن من الشؤون العربية الأساسية: انها بمثابة المؤطرات العامة التي يتوقف على احترامها والعمل في ضوئها نجاح أي مشروع عربي مستقبلي. وبالنسبة للصورة البديلة لمستقبل الفكر العربي على المدى المنظور، الصورة التي نطمح إلى تشييدها عبر مواجهة صامدة وقوية لمعطيات الوضع الثقافي العربي والدولي الراهن، معطيات نظامنا التعليمي ونظامنا الفكري من جهة وتهديدات الغزو الثقافي عبر الأقمار الصناعية من جهة أخرى، بالنسبة لهذه الصورة البديلة اذاً نرى من الواجب التأكيد على المطالب الضرورية التالية:

أ ـ بخصوص نظامنا التعليمي العربي يجب التأكيد أولاً على أن حق كل مواطن في التعلّم إلى المستوى الذي تؤهله له قدراته الفكرية حق لا يجوز المس به أو التساهل فيه تحت أي مبرر كان، فمن الخطأ كل الخطأ القول مثلاً إنه يجب الحد من انتشار التعليم وتقليص مداه لأنه يدفع إلى الشارع بأفواج من الخريجين العاطلين. ان مثل هذه الدعوى فضلاً عن أنها تتجاهل حقيقة أصبحت الآن مؤكدة ومسلمة وهي أن التعليم استثمار، وتحاول بالتالي تغطية عجز الدولة القطرية في هذا المجال، فهي تتنكر في الوقت نفسه لحق من حقوق المواطن الأساسية في العصر الحاضر، حق لا يساويه ولا يوازنه إلا حق الحياة. وهل يمكن أن يكون هناك من معنى لحق الحياة في عصر أصبحت الحياة فيه تعني المعرفة والقدرة على اكتساب المزيد من المعرفة؟ هذا على الصعيد المبدئي، أما على الصعيد الثقافي فسيكون من فضل القول التأكيد على أن النهضة الثقافية وتطور الفكر وتقدمه إنما يتمان عبر عملية تراكم كمي. إن الازدهار الثقافي هو فعلاً من عمل النخبة، ولكن لا النخبة التي تطفو على سطح المجتمع ويمكن تعداد أفرادها، بل النخبة التي تلتحم قاعدتها العريضة بكلية جسم المجتمع لتمثل مختلف فئاته وطبقاته وتعبّر عن آلامه وآماله، وتعمل على تنشيط عملية الانصهار داخله وتحريك مكامن القوة والخصوبة في أحشائه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من التأكيد على أن الكم إذا كان ضرورياً لعملية التراكم التي لا بد منها لحصول التقدم، فإن هذه العملية ذاتها لا تتحقق إلا إذا كان الكم على مستوى معين من الكيف. ولكم هي خاطئة تلك الفكرة التي تقيم تعارضاً بين الكيف والكم وتجعل الواحد منهما لا ينمو إلا على حساب الآخر: فكرة خاطئة لأن العلاقة بين الكم والكيف في عملية التقدم علاقة جدلية، علاقة تأثير متبادل: ان اتساع الكم شرط في نمو الكيف، ونمو الكيف شرط في تعميق جذور الكم. والكيف في التعليم يتعلق، كما نعلم، بالمناهج والمضامين. وإذاً، فإذا كان نظام التعليم في الوطن العربي يشكو ضعفاً خطيراً في الكيف فليس ذلك راجعاً إلى اتساعه وانتشاره الأمر الذي تكذبه الاحصاءات (نسبة الأمية في الوطن العربي تناهز ٧٥ بالمائة) بل هو راجع، أولاً وأخيراً إلى تخلف مناهجه وضعف مضامينه. ان تعليماً يقوم على التلقين بدل البحث، ويعتمد الذاكرة بدل الفهم، والتسليم بدل النقد، وممارسة السلطة بدل تحريك المواهب وتشجيع المبادرات... الخ ان تعليماً هذا منهجه تعليم متخلف تماماً ينتمي إلى قرون خلت وبالتالي فهو لا ينتج ولا يستطيع أن ينتج العقول القادرة على مواجهة تحديات الحاضر ومتطلبات المستقبل. وإذا أضفنا إلى ذلك ما أبرزناه آنفاً في مضامين نظام تعليمنا من ازدواجية وتكريس لانفصام الشخصية ومن تخلف علمي راجع إلى نقص المعرفة باللغات الأجنبية الحية أدركنا مدى عمق الاصلاحات التي يجب إدخالها

عليه إذا أريد له أن يكون تعليماً عصرياً مواكباً. ان إعادة هيكلة نظام تعليمنا على أساس اعتماد البحث العلمي أسلوباً للتدريس، مع الاهتمام الزائد بالمواد العلمية وبقواعدها المنهجية وأسسها الفلسفية، وتوسيع دائرة المعاهد العلمية والتقانية وتنويع مستوياتها، من جهة، وإعادة النظر كلياً في حصص وأسلوب تدريس اللغات الأجنبية بصورة تجعل المتخرج من التعليم الثانوي يتقن لغة أجنبية واحدة على الأقل اتقاناً يمكنه من الاستفادة منها استفادة كاملة في مرحلة التعليم العالي، من جهة ثانية، وإعادة النظر كذلك في مضامين المواد التراثية والمواد النظرية عامة وفي أسلوب تعليمها وطريقة التعامل معها، من جهة ثالثة، لهي الشروط الأساسية الضرورية للارتفاع بنظام تعليمنا إلى مستوى المهام التي يطرحها المستقبل سواء على الصعيد الثقافي أو الاجتماعي أو الاقتصادي . . . الخ.

ب ـ واما بخصوص نظام الفكر السائد في الساحة العربية فمن الواضح أنه، مبدئياً، نتيجة مباشرة لنظام تعليمنا. ولكن هذا لا يعني أن اصلاحه أو تغييره يتوقف بالضرورة على انتظار نتائج اصلاح نظام التعليم. ذلك لان نظام الفكر السائد بقدر ما هو من إنتاج نظام التعليم فهو أيضاً من انتاج المثقفين، وأكثر من ذلك فهم يعيدون انتاجه داخل نظام التعليم نفسه. وما المثقفون إلا أشخاص يمارسون «الأستاذية» إما داخل المدارس والجامعات أو على صفحات الكتب والمجلات وغيرها من وسائل الاعلام. ثم من يشرع لنظام التعليم، لمناهجه ومضامينه، ومن يعمل على تطبيقها غير «الأساتذة» المثقفين؟ وإذاً فمسؤولية المثقفين في هذا المجال مسؤولية مضاعفة: وهل يمكن الفصل بين فكر المدرسة وفكر الشارع، وبين فكر الكتاب المدرسي وفكر الكتاب الثقافي والمجلة والصحيفة؟ ليس هذا وحسب بل ان **خصوصية الثقافة العربية، من حيث انها ثقافة لاقطرية كما بينا، تعطي لدور المثقفين في الوطن العربي بعداً قومياً يجعل عملهم يخترق حدود القطر الواحد لينعكس أثره وتأثيره مباشرة على الساحة العربية كلها، مما يجعل مسؤولية المثقفين العرب مسؤولية قومية أساساً**. وإذاً فمهمة تغيير نظام الفكر السائد في الوطن العربي تقع أصالة على كاهل المثقفين العرب، لأنه نظام سائد على المستوى القومي العام وليس فقط داخل القطر الواحد ونظامه التعليمي. بل يمكن القول ان عمل الدولة القطرية الواحدة في هذا المجال، حتى وان استهدف الاصلاح والتغيير، معرض للاجهاض من طرف دولة قطرية أخرى تعمل على تكريس وتشجيع نظام الفكر السائد عربياً. وإذاً فما لم يكن هناك مشروع ثقافي يبشر به المثقفون العرب في كل مكان، وباستراتيجية ذكية تعطي الأولوية لما هو أساسي وتقتنص الممكن القريب طلباً للممكن البعيد، فإنه لا يمكن تغيير نظام الفكر العربي السائد، تغييراً يخدم أهداف العرب في التقدم والوحدة.

وكما سبق أن شرحنا في دراسات مستفيضة[1] فإن تغيير نظام الفكر السائد اليوم عربياً، النظام الذي يكرس الازدواجية والاستلاب وانفصام الشخصية والرؤى اللاعقلانية اللانقدية، يتطلب نوعاً من التعامل جديداً مع تراثنا العربي الإسلامي من جهة والفكر الأوروبي من جهة أخرى. ان إعادة قراءة تراثنا بصورة تجعله معاصراً لنفسه على صعيد الاشكاليات والمحتوى المعرفي والمضامين الايديولوجية وتمنحه معناه بالنسبة لمحيطه التاريخي الخاص، ومعاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية مما يعطيه معنى يجعله تراثاً لنا يغني حاضرنا ويلهم مستقبلنا، من جهة، والتعامل النقدي مع الفكر الأوروبي، سواء على صعيد المناهج أو المضامين، مع الانفتاح الواعي على جميع نواحي التقدم العلمي والتقاني والرؤية الفلسفية ، من جهة أخرى ، شرطان ضروريان لاعادة بناء الذات العربية بالشكل الذي يضمن لها الاستقرار النفسي والأصالة القومية والاستقلال التاريخي: الاستقلال عن أغلال الماضي وخصوماته، وعن خصوصيات الفكر الأوروبي ومرجعياته الايديولوجية. وهاتان المهمتان المتكاملتان هما من مهام المثقفين أصالة. وغني عن البيان القول ان إنجازهما يتطلب حداً أدنى من حرية الفكر والتعبير وحداً أدنى من التسامح الديني والمذهبي، وكذلك حداً أدنى من الشجاعة والتضحية من طرف المثقفين أنفسهم.

ج ـ تبقى أخيراً المهمة الثالثة، مهمة مواجهة الغزو الاعلامي والثقافي عبر الأقمار الصناعية. وواضح أن الدولة القطرية عاجزة عن القيام بهذه المهمة كما أن نظام التعليم القائم ونظام الفكر السائد عاجزان عن توفير الأسلحة الضرورية لمواجهتها. ذلك لأن التصدي لهذه الظاهرة الامبريالية الجديدة لا يمكن أن يحقق الحد الأدنى من النجاح إلا إذا كانت عملية تحصين الذات العربية تتم هي الأخرى بالسلاح نفسه. وتلك مهمة لا تستطيع الدولة القطرية العربية القيام بها بل لا بد من عمل مشترك في اطار برنامج «عربسات» أو برنامج آخر مماثل. ولا يكفي أن يكون للعرب قناة تلفزية تبث عبر الأقمار الصناعية، بل لا بد أن تكون برامج هذه القناة في مستوى فكري وفني يمكنها من اجتذاب المشاهد العربي ومنافسة القنوات الأجنبية عليه، ولا بد كذلك من أن تكون هذه البرامج من نتاج عمل عربي مشترك، ليجد فيها المشاهد العربي ما يعبر عن خصوصيته القطرية وهويته العربية وطموحاته الإنسانية. وأهم من ذلك كله لا بد أن يكون مضمون تلك البرامج من النوع الذي يعبر عن أحاسيس المواطن العربي، وعن طموحاته

---

(١) أنظر: محمد عابد الجابري: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)؛ الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)؛ تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، وبنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي، ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

وآماله . . وإلا فلن يختلف موقف المواطن العربي منها عن موقفه من البرامج القطرية الراهنة.

وبعد، فيقول المثل العربي: «كل الشعاب تؤدي إلى مكة». وبإمكاننا أن نُلبس هذا المثل لباس همومنا ومشاكلنا ونقول: كل مآزقنا تؤدي إلى الوحدة العربية. والوحدة العربية المطلوبة اليوم هي الوحدة الممكنة، وليست بالضرورة تلك التي تجسمها دولة واحدة، فهذه ستظل، ولمدة طويلة هدفاً بعيداً ومطلباً عسير التحقيق. ان الوحدة الضرورية اليوم هي الوحدة الممكنة، هي تلك التي تنطلق أولاً من التعايش السلمي بين البلدان العربية، والمتجاورة منها خاصة، في اطار من الثقة المتبادلة والعمل المشترك في الميادين الاقتصادية والعلمية والتقانية والثقافية. ان مستقبل الفكر العربي، بل مستقبل العرب ككل، رهين بما يستطيعون قطعه من خطوات عملية على طريق التكامل والتعاون والتضامن والاتحاد. وتبقى الخطوة الأولى في هذه الوحدة المطلوبة الممكنة من مهام الفكر العربي نفسه، من مسؤولية المثقفين العرب: إنها العمل على إعادة تأسيس فكرة «الوحدة» في الوعي العربي انطلاقاً من حاجات الحاضر ومتطلبات المستقبل، حاجات النهوض والتقدم ومتطلبات الصراع من أجل البقاء في عالم لا مكان فيه للضعفاء.



الفَصْلُ الرَّابِع

مِنْ أَجْلِ إِعَادَةِ تَأْسِيسِ فِكْرَةِ "الوحدة" في الوَعي العَرَبي(*)

(*) مداخلة ألقيت في: ندوة الوحدة العربية، طرابلس (ليبيا)، ١٩٨٤.





١ - مفهوم «الوحدة».. في المشرق

منذ قرن تقريباً وشعار «الوحدة» يتردد في الخطاب العربي بمختلف اتجاهاته الايديولوجية ومنازعه الفكرية، ومع ذلك فما زال هذا الشعار من تلك الشعارات التي تستمد قوتها وسحرها من الغموض «الشفاف» الذي يلفها ويضفي عليها نوعاً من الوضوح الزائف. والهدف من هذه المداخلة هو المساهمة في فضح هذا الغموض الذي يلف مفهوم «الوحدة» في الوعي العربي الحديث والمعاصر واقتراح بعض التحديدات الأولية التي نعتقد أنها ستساعد على فتح الطريق أمام رؤية أوضح لقضية الوحدة، الوحدة العربية كما يجب أن تعالج نظرياً وعملياً في ضوء معطيات الواقع من جهة والتطلع إلى تغيير هذا الواقع من جهة أخرى.

لنتساءل أولاً كيف تحدد، ويتحدد إلى اليوم، مفهوم «الوحدة» في الخطاب العربي؟

إذا نحن فحصنا الخطاب العربي الحديث والمعاصر فإننا سنجد أن مفهوم «الوحدة»، يتحدد داخله، في الأغلب الأعم إما بـ «الآخر»، وإما بنقيض الوحدة، على صعيد اللغة، والذي يعبر عنه بـ «التجزئة». وهكذا فـ «الوحدة» في خطاب جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده كانت تعني وقوف العرب والمسلمين صفاً واحداً ضد «الآخر»: الغرب الاستعماري. وعبارة «صف واحد» قد تعني قيام دولة اسلامية واحدة، وقد تعني «اتفاق» الحكام العرب والمسلمين على النهوض كـ «رجل واحد» ضد الخطر الذي كان يتهدد آنذاك بصورة جدية كيانهم كـ «أمة»، كدين ودولة، خطر الاستعمار. أما مفهوم «الوحدة» في الخطاب العروبي، مع الكواكبي وغيره ممن طرحوا شعار «الوحدة العربية»

فقد كان يتحدد هو أيضاً بـ «الآخر» الذي كان يعني في أذهانهم الخلافة العثمانية. ان «الوحدة» هنا كانت تعني انفصال العرب عن الترك، ولكن لا كولايات، بل كمشروع دولة عربية كبرى، إن لم تضم كل العرب من المحيط إلى الخليج فيجب أن تضم، على الأقل القسم الآسيوي من الوطن العربي الذي قد تضاف إليه مصر. أما بلدان المغرب العربي فقد كان ينظر إليها كجناح من الوطن العربي ذي وضع خاص، ولذلك قلما كانت تدخل في مشاريع الوحدة كما تم التفكير بها في المشرق في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن.

٢ - ... وفي المغرب

بالفعل كانت بلدان المغرب العربي ذات وضع خاص بالنسبة إلى أقطار المشرق العربي. فالمغرب الأقصى كان دولة مستقلة عن الخلافة العثمانية، ولم يسبق له أن خضع لسلطانها المباشر أو غير المباشر في أي وقت من الأوقات، وهو بعد لم يفقد استقلاله إلا مع معاهدة الحماية التي فرضتها عليه فرنسا عام ١٩١٢. أما الجزائر التي كان يحكمها والٍ تركي فقد انقطعت العلاقة بينها وبين الخلافة العثمانية مع احتلال فرنسا لها عام ١٨٣٠، كما قطعت تونس كذلك علاقتها بالأتراك عندما فرضت عليها الحماية الفرنسية عام ١٨٨١. وهكذا فعندما أخذ شعار «الوحدة» يتبلور في الخطاب العربي مع نهاية القرن الماضي وأوائل هذا القرن، فإن ما كان يتحدد به ذلك الشعار بالمشرق لم يكن موجوداً في بلدان المغرب العربي. فمن جهة كان المغرب الأقصى مستقلاً يعيش في عزلة ويغالب الأطماع الاستعمارية وحده، ومن جهة أخرى كان «الآخر» التركي في الجزائر وتونس قد صُفِّي تماماً وحل محله «الآخر» - الاستعمار، ولكن لا كمجرد تهديد بل كواقع مفروض. ومن هنا سيختلف موقف الحركات الوطنية في المغرب العربي من الخلافة العثمانية عن موقف مثيلاتها منها في المشرق. وهكذا، فإذا كان شعار «الوحدة العربية» قد طرح في المشرق في أفق التحرر من الحكم التركي والانفصال عن الخلافة العثمانية، فإن شعار «وحدة المغرب العربي» قد طرح أول مرة في نهاية العقد الأول من هذا القرن في أفق الارتباط بالأتراك والخلافة العثمانية من أجل التحرر من السيطرة الاستعمارية الفرنسية.

مع نهاية الحرب العالمية الأولى وانهزام الدولة العثمانية أصبح الوطن العربي كله تقريباً تحت سيطرة الدول الاستعمارية، ايطاليا وفرنسا وانكلترا، إما في صورة استعمار مباشر أو في صورة حماية أو انتداب، وما بقي من أجزاء في الجزيرة العربية خالياً أو «مستقلاً» كان مطوقاً وواقعاً تحت النفوذ الاستعماري بصورة من الصور. هكذا أصبح «الآخر» الذي به يتحدد مفهوم الوحدة في الوطن العربي ككل هو «الاستعمار». ولكن بما

أن هذا «الآخر» كان يقوم على التعدد: تعدد الدول الاستعمارية، انكلترا وفرنسا وايطاليا، وتعدد الوضع القانوني للاستعمار، استعمار استيطاني الحاقي، حماية، انتداب، إضافة إلى تكريس التعدد داخل الوطن العربي بربط كل قطر منه على حدة بـ «المركز» وإقامة الحواجز بين الأقطار العربية، حتى بين تلك التي كانت تعاني من مستعمر واحد، كما كان الحال في المغرب العربي مثلاً، بما أن هذا «الآخر» كان يقوم على التعدد من جهات مختلفة، فلقد تسرب التعدد أيضاً إلى شعار «الوحدة» ذاته. ذلك لأنه لم يكن من الممكن التفكير في الوحدة إلا بعد «الاستقلال». . . وإعطاء الأولوية لقضية الاستقلال الوطني، على الصعيد القطري، مع التشبث بـ «الوحدة» كشعار قومي، أدى إلى توظيف شعار الوحدة في النضال الوطني القطري. وبعبارة أخرى أصبح شعار الوحدة في خدمة مشروع **الدولة القطرية**، أي في خدمة نقيض «الوحدة».

كيف كان يتم ذلك؟

٣ ـ شعار الوحدة في خدمة الدولة القطرية

في المغرب العربي وظفت الحركات الوطنية فكرة «الوحدة» ـ وحدة المغرب العربي ـ بصورة ايجابية في نضالها ضد الاستعمار الفرنسي. لقد أدى التنسيق بين الحركات الوطنية في كل من المغرب والجزائر وتونس إلى إفشال السياسة الاستعمارية الفرنسية بالمنطقة، بدءاً من سياسة التجنيس ومحاولة الفصل بين العرب والبربر إلى سياسة الاصلاحات التكتيكية. . . الخ مما كانت نتيجته التزام الحركات الوطنية في الأقطار الثلاثة بوحدة الهدف: الاستقلال التام، إضافة إلى إنشاء هيئات للتنسيق: «مكتب المغرب العربي» بالقاهرة ثم «لجنة تحرير المغرب العربي» بالمكان نفسه، وكان ذلك إيذاناً بتوحيد أسلوب النضال ومقدمة للاندماج في حركة تحرير مسلحة واحدة. غير أن فرنسا التي أدركت أبعاد هذا التطور سارعت إلى التفاوض معَ محميتيها، تونس والمغرب، ومنحهما الاستقلال عام ١٩٥٦ حفاظاً منها على مستعمرتها، الجزائر، التي دخل شعبها في حرب تحريرية ضروس وجدت في كل من تونس والمغرب ملجأ ومنطلقاً وميداناً للتدريب إلى أن أرغمت فرنسا على الاعتراف له بالاستقلال سنة ١٩٦٢.

في هذه الفترة، فترة الكفاح الوطني السياسي والتحريري كانت فكرة المغرب العربي لاتتحدد إلا بالسلب: انها كانت تعني الانفصال عن فرنسا واسترجاع السيادة الوطنية وتأكيد الهوية العربية الإسلامية. ونظراً إلى الحواجز التي أقامتها فرنسا بين الأقطار الثلاثة منذ احتلالها للجزائر، ونظراً كذلك إلى ربطها لكل قطر على حدة بالمركز (باريس التي كانت القنطرة الضرورية التي تربط بين هذه الأقطار)، فلقد سارت الأمور

في المغرب العربي بصورة جعلت فكرة «الوحدة» تعني أولاً وقبل كل شيء وحدة النضال. أما الهدف القريب والمباشر فكان استرجاع الدولة القطرية وبناءها أو إعادة بنائها وتأكيدها.

وعلى الرغم من اختلاف وضع أقطار المشرق العربي عن وضع أقطار المغرب العربي فإنه يمكن القول بصورة اجمالية ان فكرة «الوحدة» قد وظفت هناك في المشرق في خدمة القضايا القطرية، قضايا الاستقلال الوطني القطري. وقد انتهى بها الأمر إلى قيام جامعة الدول العربية التي كرست الاعتراف بـ «الدولة العربية القطرية» كما رسم الاستعمار حدودها وحدد وضعها ومنحها كيانها السياسي والاقتصادي...

ذلك هو البعد السياسي العملي لفكرة «الوحدة» قبل منتصف الخمسينات في كل من المشرق والمغرب: لقد اتجه تاريخ الكفاح الوطني في الأقطار العربية بفكرة «الوحدة» إلى خدمة نقيضها: الدولة القطرية، بعثها وبلورتها وترسيمها. نعم كان هناك بعد ايديولوجي يطفو من حين لآخر على ساحة الخطاب النهضوي العربي ليعطي لمفهوم «الوحدة» مضموناً مستمداً من وحدة التاريخ واللغة حيناً، ومن وحدة المصير والطموحات حيناً آخر. وكان هذا في المشرق خاصة. أما في المغرب العربي فقد كان مفهوم الوحدة قبل سنة ١٩٥٦ يستقي مضمونه الايديولوجي من تأكيد الهوية العربية الاسلامية لشعوب شمال افريقيا، ضداً على محاولات السياسة الاستعمارية فصل المغرب العربي عن المشرق العربي. وهكذا فبينما كان مفهوم «الوحدة» يستقي مضمونه الايديولوجي في المشرق من الاتجاه عمودياً إلى الماضي أو إلى المستقبل أو إليهما معاً، كان المفهوم نفسه في المغرب العربي يستقي مضمونه الايديولوجي من الاتجاه أفقياً إلى الارتباط بالمشرق تأكيداً للانفصال عن فرنسا.

٤ ـ انتصار الدولة القطرية

شهدت أواخر الخمسينات تحولات كبيرة في معطيات الواقع العربي مشرقاً ومغرباً، تحولات غيرت المحددات التي كان مفهوم «الوحدة» يستمد منها مضامينه. لقد استقل كل من المغرب وتونس فانفصلا، قانونياً على الأقل، عن فرنسا، الأمر الذي يعني أن مفهوم «الوحدة» الذي كان يجد مضمونه من قبل في «الانفصال عن فرنسا واستعادة الهوية العربية الإسلامية»، قد تم اشباعه، وبالتالي فلقد كان لا بد من الاتجاه به نحو هدف آخر لم يتحقق بعد، هدف جديد يعطيه مضمونه ويبرر وجوده. ولم يكن من الصعب العثور على مستند جديد، فلقد كانت الجزائر لا تزال تخوض حربها التحريرية، وبصورة تزداد ضراوة، فكان لا بد إذاً أن يكون التضامن الفعلي مع الجزائر هو المضمون الجديد الذي سيعطى لمفهوم «وحدة المغرب العربي».

ولكن أواخر الخمسينات لم تشهد استقلال المغرب وتونس وحسب، بل شهدت أيضاً حرب السويس وسطوع نجم جمال عبد الناصر كحامل للواء القومية العربية مع ما رافق ذلك من قيام الوحدة بين مصر وسوريا، الأمر الذي كان يبدو آنذاك كخطوة أولى ستتلوها سريعاً خطوات أخرى. . . لقد أصبحت «الدولة القطرية» على الساحة العربية مهددة في وجودها وبصورة جدية، فكان لا بد من أن تقوم هنا وهناك ردود أفعال. وفي المغرب العربي حيث كانت الدولة القطرية في كل من تونس والمغرب لا تزال تعيش مرحلة تحقيق الذات وتأكيدها جاء رد الفعل في مؤتمر طنجة (نيسان/ أبريل ١٩٥٨) على صورة اعلان عن مشروع مستقبلي للوحدة في صيغة «فدرالية المغرب العربي» مع التأكيد على ضرورة تركيز الجهود من أجل حصول الجزائر على استقلالها أولاً، وهذا ما كانت تطلبه جبهة التحرير الوطني الجزائرية. ذلك لأن ما كان يهمها في الدرجة الأولى وما كان يشكل عندها أولى الأولويات هو قيام الدولة الجزائرية، ومن ثم توطيد كيانها وارساء قواعد مشروعها المستقبلي. وهكذا فإذا نظرنا إلى «مؤتمر الوحدة» ـ مؤتمر طنجة ـ من زاوية دلالته التاريخية وجدناه مؤتمر الدفاع عن الدولة القطرية في المغرب العربي: الموجود منها (في المغرب وتونس) والذي سيوجد بعد (في الجزائر). وهكذا أعطي لشعار وحدة المغرب العربي مضمونان مختلفان: مضمون قريب وهو العمل على استقلال الجزائر، الأمر الذي يعني الدفاع عن الدولة القطرية وتأكيد كيانها، ومضمون بعيد وهو الشروع، بعد ذلك، في بناء المغرب العربي الكبير لبنة لبنة.

وعلى الرغم من «التناقض» الذي نراه اليوم بين هذين المضمونين فإن الطبقة السياسية في كل من المغرب والجزائر وتونس لم تكن ترى فيهما أي تناقض أو اختلاف، فالمنطلق عندها كان، كما رأينا قبل، هو تحقيق الاستقلال، أي بعث الدولة القطرية التي كانت ترى فيها الشرط «الموضوعي» لقيام نوع من الوحدة مستقبلاً. ان وحدة المغرب العربي كان ينظر إليها على أنها مشروع للمستقبل مشروع قابل للتأجيل. . وقد أكدت التطورات اللاحقة ولا تزال تؤكد سيادة هذه النظرة لدى الطبقة السياسية في المغرب العربي. وهكذا فعندما استقلت الجزائر انهمكت هي الأخرى في بناء دولتها القطرية وتوطيد دعائمها، فأصبحت الدول القطرية الثلاث تعيش حالة من التنافس، وأحياناً من الصدام، إن لم يكن بسبب الطموح إلى الهيمنة في المستقبل، فلقد كان دون شك بفعل التركة الاستعمارية، تركة الحدود بصورة خاصة.

هذا في المغرب العربي، أما في المشرق فلقد كان انهيار الوحدة المصرية ـ السورية انتكاسة خطيرة لقضية الوحدة بمضمونها الجديد: الوحدة تحت شعار القومية العربية. وبانفصال سوريا عن مصر اتجهت الأمور في المشرق في الاتجاه نفسه الذي عرفته في المغرب: تأكيد الدولة القطرية ودعم كيانها، والالقاء بـ «الوحدة» بعيداً،

كمشروع مستقبلي، مرهون بتطور الظروف والأحوال.

وما نريد أن نخلص إليه هو أن بداية الستينات، التي شهدت انهيار الوحدة المصرية -السورية وبالتالي ضمور شعار القومية العربية كمؤسس لمفهوم «الوحدة» في المشرق العربي من جهة، واستقلال الجزائر وما رافق ذلك من تأكيد وتوطيد الدولة القطرية وطموحاتها في المغرب العربي من جهة ثانية، هذه البداية قد سجلت انتصار الدولة القطرية في الساحة العربية وبروزها كواقع عنيد قادر على احتواء شعار «الوحدة» وافراغه من مضمونه الحقيقي والباسه لبوسات أخرى ان دعت الحاجة إلى ذلك. وهكذا أصبحت الدولة القطرية العربية هي «الآخر» الذي يتحدد به سلباً مفهوم «الوحدة»، بعد أن دخل «الآخر» ـ الاستعمار منطقة الظل. ولكن بدلاً من أن يواجه الخطاب العربي هذه الحقيقة مواجهة مباشرة فضل كعادته ممارسة السياسة بصورة غير مباشرة، فتمسك بمفهوم ضبابي وأحله محل «الآخر» المحدد لـ «الوحدة». انه مفهوم «التجزئة» المعتم المضلل، الذي يجب فضحه وتعريته.

٥ ـ الدولة القطرية.. بدل التجزئة

والواقع ان المرء، حينما ينظر إلى الأدبيات العربية الوحدوية المعاصرة من منظور نقدي، لا يملك إلا أن يندهش من الأهمية التي تعطى على صعيد الخطاب لهذا المفهوم الضبابي المعتم، مفهوم «التجزئة» الذي تجعل منه تلك الأدبيات النقيض المباشر، وبالتالي المحدد الأول لمفهوم «الوحدة»: التي تقدم على أنها نفي لـ «التجزئة». والنتيجة هي اختزال قضية الوحدة في مفهوم ضبابي يحيل بصورة مجردة إلى مظهر واحد فقط، من مظاهر الواقع العربي المعقد، مظهر الحدود.

نعم «التجزئة» نفي لـ «الوحدة»، ولكن على صعيد اللغة فقط، صعيد الأضداد اللغوية. أما على صعيد الواقع، وبالضبط الواقع العربي الراهن، فإن ما يشكل النفي الحقيقي، الواقعي والموضوعي، لـ «الوحدة العربية» هو أمر أكثر كثيراً من مجرد «التجزئة» حتى ولو كانت تعني الحدود القائمة بين الأقطار العربية. ان ما يشكل النفي الواقعي لـ «الوحدة العربية» هو الدولة القطرية لا بوصفها رقعة جغرافية ذات حدود ـ وهل هناك من حدود جغرافية بين الأقطار العربية؟ ـ بل بوصفها مؤسسة «قانونية» قائمة على أساس «ما» من جهة، وكياناً اقتصادياً وسياسياً تابعاً لأحد مراكز الهيمنة الأوروبية من جهة ثانية، وواقعاً اجتماعياً ذا خصائص مميزة من جهة ثالثة.

وواضح أن مفهوم «التجزئة» لا يعبر ولا يستطيع أن يعبر عن هذا المضمون الغني والمعقد الذي يشكل هوية الدولة القطرية العربية، النقيض الحقيقي والواقعي الملموس

للوحدة بأي شكل من أشكالها الممكنة مرحلياً وتاريخياً. إننا عندما نجعل «التجزئة» هي المعرِّفة لـ «الوحدة» إنما نقوم بعملية إفقار خطيرة للواقع العربي الراهن، وبعملية إفقار أخطر لمضمون الوحدة وشروط قيامها ومتطلبات تحقيقها وتوطيدها، والنتيجة من كل ذلك تشويه الوعي بالوحدة، على الساحة العربية. ولذلك فنحن نعتقد أن أولى الخطوات التي يجب القيام بها على طريق الوحدة العربية، وهو طريق طويل شاق، هي تصحيح الوعي بالوحدة، وذلك بنقد المفاهيم السديمية المضللة التي توظف في الهروب من مواجهة الواقع الملموس بالتحليل الملموس، كمفهوم «التجزئة». ان تصحيح الوعي بالوحدة يجب أن ينطلق من تسمية الأمور بأسمائها الحقيقية: من إحلال «الدولة القطرية» محل «التجزئة» على صعيد الخطاب العربي الوحدوي، الأمر الذي يعني أن تحقيق الوحدة عملية تمر ولا بد عبر عملية تحقيق نفي الدولة القطرية العربية. ان وضع الأمور بهذا الشكل سيفتح المجال أمام قيام فهم علمي موضوعي لقضية الوحدة. ذلك، لأن السؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو: ما السبيل إلى نفي الدولة القطرية؟ وهو سؤال يطرح أولاً وقبل كل شيء ضرورة التعرف إلى حقيقة الدولة القطرية العربية، إلى تاريخ تشكلها وأسباب وجودها ومقومات هذا الوجود، في الماضي والحاضر، حتى إذا تبينا ذلك بوضوح أصبح بإمكاننا التفكير الجدي المسؤول في السبل التي يمكن أن يتحقق بها نفي الدولة القطرية العربية، وفي الكيفية أو الكيفيات التي يمكن أن يتحقق بها هذا النفي، الأمر الذي سينتهي بنا إلى وضع نظرية في الوحدة العربية، نظرية نابعة من تحليل الواقع وليس من إرضاء العاطفة وإشباع الخيال والقفز على التاريخ.

٦ ـ مسألة الشرعية

عندما نطرح قضية الوحدة هذا النوع من الطرح فنحن لا نفعل ذلك بدافع النقد لمجرد النقد كما قد يعتقد البعض، بل لأننا نشعر أن المرحلة الراهنة من التطور الاجمالي للواقع العربي تسمح، ولربما تفرض، طرح نوع من الأسئلة لم يكن من الممكن طرحها من قبل، وفاقاً مع القول القائل: ان الانسانية لا تطرح من الأسئلة (الجدية، العلمية) إلا تلك التي تقدر على الاجابة عنها. وبعبارة أوضح ان طرح «الدولة القطرية العربية» كنقيض للوحدة لم يكن ممكناً لا في أواخر القرن الماضي ولا في أوائل هذا القرن ولا حتى في الخمسينات والستينات من هذا القرن: ذلك لأن «الآخر» الذي كانت تتحدد به «الوحدة» في وعي دعاتها والمبشرين بها كان: الحكم الأجنبي، وبالتالي فالمضمون الايجابي الوحيد الذي كان يعطي لـ «الوحدة» هو التحرر من سيطرة الأجنبي. وبما أن هذا «الأجنبي» كان متعدداً ومكرساً للتعدد داخل الوطن العربي فإن التحرر من سيطرته كان يعني الاستقلال الوطني، وبالتالي استعادة الدولة القطرية هنا وبعثها هناك وخلقها

هنالك. لم يكن ممكناً أن تطرح الوحدة كنفي للدولة القطرية خلال مرحلة الكفاح من أجل التحرر الوطني، لأن ذلك كان يتطلب قيام حركة تحرر وطني واحدة على صعيد الوطن العربي ككل، وهذا ما لم يكن يسمح به تنوع الوضعيات القانونية والاجتماعية والسياسية وتفاوت مراحل التطور داخل الوطن العربي. ان الأمر الوحيد الذي كانت المعطيات الداخلية والدولية تسمح به هو ما حدث بالفعل: توظيف مفهوم «الوحدة» في الكفاح الوطني القطري، توظيفه في خلق نقيضه: الدولة القطرية العربية. والآن وقد أصبح هذا النقيض قائماً. . . الآن وقد استنفدت الدولة القطرية العربية كل ممكناتها وحققت كل ما يمكن تحقيقه من طموحاتها وبدأت تشعر أنها أصبحت عبئاً على نفسها، أو أنها ستغدو كذلك في وقت ليس ببعيد. . . الآن فقط أصبح ممكناً، بل ضرورياً، طرح قضية الوحدة على أنها النفي التاريخي للدولة القطرية العربية.

نعم لقد طرحت قضية الوحدة خلال الستينات على أنها الشرط الضروري، الذاتي والموضوعي، لتحقيق التنمية والاشتراكية، فأقيم نوع من التلازم الايديولوجي بين الوحدة والاشتراكية بصورة تسمح بتبرير الفشل في تحقيق الواحدة منهما بدعوى أنها مشروطة بالأخرى، الأمر الذي يعني الهروب من مواجهة الواقع كما هو بكل صراحة وشجاعة. والواقع الذي كان لا بد من مواجهته، سواء في اطار النضال من أجل الوحدة أو النضال من أجل الاشتراكية هو واقع الدولة القطرية العربية بما في ذلك الدولة القطرية الحاملة لشعار الوحدة أو الاشتراكية أو هما معاً: من أين تستمد هذه الدولة القطرية العربية شرعيتها الدستورية؟ ما هي مقومات وجودها اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً؟ ما نوع سلوكها الفعلي ازاء جماهيرها وإزاء جيرانها؟ وما مدى صدقها في شعاراتها؟ وإلى أي حد تتوافر فيها المصداقية الضرورية لكل نموذج يطرح نفسه كقدوة ومثال؟

لربما لم يكن الوضع العام على الساحة العربية يسمح قبل اليوم باستشفاف مثل هذه الأسئلة، أو لربما كانت هناك كثبان من السراب لم تعرها رياح الأيام بعد، فحالت بين الفكر العربي القومي وبين الرؤية الواضحة للأمور. أما اليوم، وبعد كل الزوابع التي عرفتها وتعرفها الساحة العربية، قطرياً وعربياً، فإن الرؤية الواضحة للأمور، لكل الأمور، أخذت تفرض نفسها فرضاً. ان الوضع الذي آلت إليه المشكلة الفلسطينية والمشكلة اللبنانية ومشكلة الخبز في الوطن العربي ككل، سواء منه الأقطار النفطية أو غير النفطية، ان الوضع الذي آلت إليه هذه المشاكل الرئيسية الثلاثة يفرض اليوم طرح المسألة القومية والمسألة الوطنية والمسألة الاجتماعية في الوطن العربي لا كمسائل مترابطة فيما بينها وحسب، بل أيضاً، وهذا هو المهم اليوم، كمشاكل تاريخية ملازمة لطبيعة الدولة القطرية العربية الراهنة، أعني كنتائج حتمية لعدم استناد الشرعية فيها إلى مؤسسات ديمقراطية حقيقية تستمد وجودها وسلطتها من التعبير الديمقراطي الحر في

المجالات كافة وعلى جميع الأصعدة.

وعليه فإن مواجهة الطابع اللاديمقراطي للدولة القطرية العربية مواجهة صريحة هو ما يشكل بداية البداية التي على الفكر العربي أن ينطلق منها لتشييد نظرية في الوحدة العربية، النظرية التي لن يكون لها مضمونها التاريخي المطلوب إلا إذا تحركت في أفق نفي الدولة القطرية العربية انطلاقاً من طرح مسألة الشرعية فيها. . . الشرعية الديمقراطية والشرعية التاريخية معاً.

٧ ـ خلاصة: ضرورة طرح مسألة «الدولة» في الوطن العربي

والواقع أن نقطة الضعف الخطيرة التي عاناها الفكر العربي النهضوي الحديث والمعاصر، وما زال يعانيها إلى اليوم، هي تقاعسه أو احجامه أو عجزه عن طرح مسألة الدولة في الوطن العربي قديماً وحديثاً: كيف تشكلت؟ وكيف تعيد تشكيل نفسها؟ وما هي مقومات وجودها؟ وكيف تحافظ على هذا الوجود؟ وما نوع الشرعية التي تستند إليها؟ وما دورها الاجتماعي؟ وما طبيعة علاقتها بمواطنيها؟ . . . الخ. ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا ان السبب الرئيسي في فشل الفكر القومي العربي في وضع نظرية للوحدة العربية، تكون مرشداً علمياً للعمل الوحدوي العربي هو عدم طرحه لمثل هذه الأسئلة. **ذلك لأنه من دون نظرية في الدولة العربية الواقعية الفعلية، الدولة القطرية العربية باختلاف أشكالها، لا يمكن وضع نظرية علمية في الوحدة العربية.** ان الوحدة العربية كما يمكن أن تتحقق تاريخياً، أي في الواقع الملموس، وليس في الحلم الايديولوجي الكاذب، هي نفي لواقع تاريخي ملموس كذلك، هو الدولة القطرية العربية. ولا يمكن أن يتحقق هذا النفي، وبعبارة أخرى لا يمكن تجاوز الدولة القطرية العربية المعاصرة، إلا عبر مسلسل تاريخي ينطلق على الصعيد النظري من وضع مسألة الدولة القطرية، مسألة الشرعية الديمقراطية فيها بصورة خاصة، ليشق طريقه، على الصعيد العملي، إلى نفي الدولة القطرية، أي تجاوزها، عبر مراحل. ومن دون شك فإن المرحلة الأولى لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير دمقرطة الدولة القطرية دمقرطة حقيقية. وإذا تحقق هذا بصورة فعلية، أعني إذا ترسخت الديمقراطية الحقيقية في جسم الدولة القطرية، فإن قضية الوحدة ستصبح حينئذ قضية اجراءات وقرارات لا غير. ذلك لأنه بمجرد أن تصبح مقاليد الأمور في يد الشعوب العربية، فإن الطريق إلى تجاوز الدولة القطرية واحلال أي شكل من أشكال «دولة الوحدة» ترتضيه ارادة تلك الشعوب، ستصبح طريقاً مفتوحة، وتصبح الوحدة من الناحية العملية مشروعاً في حالة التحقق.

لقد كان هدفنا من هذا الفصل إبراز بعض المعطيات التي من شأنها أن تساعد على اكتساب رؤية أوضح لقضية «الوحدة» كما طرحت في المغرب والمشرق منذ

أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، وكيف ينبغي أن تطرح اليوم في ضوء معطيات الواقع الراهن. لقد انطلقنا في هذا العرض من ملاحظة أن مفهوم «الوحدة» في الخطاب العربي كان يتحدد أولاً بـ «الآخر» ـ الاستعمار ثم صار يتحدد بعد ذلك بمفهوم ضبابي، مفهوم «التجزئة». وإذا كنا قد وجدنا للتحديد الأول ما يبرره تاريخياً، دون أن يعني ذلك أننا نرى أنه لم يكن في الامكان أبدع مما كان، فإننا لم نجد ما يبرر تحديد «الوحدة» بنقيضها اللغوي «التجزئة» إلا هروب الفكر العربي من مواجهة الواقع مواجهة صريحة، والتستر بالتالي وراء مفاهيم ضبابية معتمة. ولم نقف عند حدود التحليل النقدي بل لقد تجاوزناه إلى إبراز كيف أن الظروف التاريخية التي يمر بها الوطن العربي تفرض اليوم أكثر من أي وقت مضى طرح مسألة الوحدة من خلال مضمونها التاريخي، أي بوصفها نفياً للدولة القطرية العربية، هذه الدولة التي بدأت تشعر اليوم بأنها أصبحت عبئاً على نفسها أو أنها ستغدو كذلك في وقت قريب. ولعل هذا الوضع الجديد كافٍ وحده لحمل الفكر العربي على طرح مسألة الدولة في الوطن العربي، مسألة الشرعية الديمقراطية والتاريخية في الدولة القطرية العربية الراهنة. وسيكون ذلك بداية البداية لنظرية علمية في الوحدة العربية، النظرية القادرة على أن تكون فعلاً مرشداً للعمل.

الفصل الخامس

المثقف العربي وإشكالية النهضة: رؤية مستقبلية (*)

(*) مداخلة ساهم بها المؤلف في ندوة: المثقف العربي بين السلطة والمجتمع، التي نظمها المجلس القومي للثقافة العربية ـ الرباط، ٤ ـ ٥ أيار/ مايو ١٩٨٥. ونشرت في مجلة الوحدة، أنظر: محمد عابد الجابري، «المثقف العربي واشكالية النهضة: رؤية مستقبلية،» الوحدة، السنة ١، العدد ١٠ (تموز/ يوليو ١٩٨٥).



١ - طبيعة «الهمّ» النهضوي

سأحاول أن أعرض جملة أفكار اعتبرها غير ناضجة بعد، ولكن ما شجعني على المغامرة بعرضها هو أني آمل أن تكون حافزاً لمناقشة خصبة. وأنا متأكد أن مناقشة القضايا التي سأطرحها لن تمر سهلة يسيرة، ومع ذلك فأملي كبير في أن تتم هذه المناقشة من دون خلفيات، فأنا هنا أتكلم من دون خلفية إلا خلفية الرغبة في المساهمة في بناء، التفكير القومي، أو الفكر القومي، في الوطن العربي، على أسس صحيحة، تعتمد العقل والمنطق، منطق العصر وليس منطق العاطفة.

ولا شك أن طرح قضية النهضة كإشكالية تشغل الفكر العربي المعاصر يثير مسألة ما إذا كنا لا نزال نعيش قضايا النهضة، ونحن الذين نؤرخ لعصر النهضة العربية الحديثة بأوائل القرن الماضي: هل ما زلنا لم نتحرر بعد من اشكاليات فكر القرن الماضي، ونحن نعيش زمناً آخر، لعل أبرز مميزاته أنه زمن «التخطيط العلمي» وليس زمن الحلم النهضوي؟

الواقع أننا نميز في خطابنا العربي المعاصر بين النهضة واشكالياتها، وبين «التنمية» و«التخطيط» وقضاياهما. وفي اعتقادي أننا نفعل ذلك على أساس أن اشكاليات النهضة هي اشكاليات فكرية، هي اشكالية فكرنا العربي المعاصر، بينما أن قضايا التنمية والتخطيط هي قضايا الواقع، قضايا الاقتصاد والاجتماع والتعمير. . . إلخ.

سأقبل هذا النوع من الفصل بين المسألتين، مسألة النهضة ومسألة التنمية، على الرغم من كل عيوبه، سأقبله لأنه اجرائي بالنسبة إلى العرض الذي سأقوم به. وفضلا عن ذلك سأحصر الموضوع في اطار الثقافة بمعناه الضيق: أقصد شؤون الفكر.

فأنا عندما أتحدث هنا عن المثقف واشكالية النهضة فإنّي أتحدث عن نوع معين من المثقفين، عن مثقف يمكن تعريفه بأنه المثقف الحالم بغدٍ أفضل، والمشرع للمستقبل في اطار هذا الحلم وبوسائل الحلم النهضوي: أقصد الفكر النظري. انه المثقف الذي يحمل هم بلده ووطنه، هم أمته، كهمٍّ عام، دون تخصيص. ان الأمر يتعلق بنموذج ما زال يعيش اليوم في الوطن العربي، نموذج نجد صورته الأولى في رواد النهضة العربية الحديثة التي نؤرخ لها بأوائل القرن الماضي.

وإذا نحن أردنا أن نلخص هذا الهم الذي يحمله هذا المثقف النهضوي في كلمة واحدة، فلعله ليس هناك أفضل من تلك الكلمة التي عبر بها رواد النهضة في القرن الماضي عن مشروعهم النهضوي. نقصد كلمة «التمدن»: أن ننهض معناه أن نتمدن، وأن نتمدن معناه أن نواكب عصرنا، أن نساير تطوره وتقدمه، أن نقتبس من منجزاته الفكرية والمادية... الخ.

«التمدن» بهذا المعنى، عنصر أساسي من العناصر المحددة لمفهوم النهضة في فكر المثقفين العرب في القرن الماضي، وأعتقد أن هذا التحديد يصدق، في جوهره، على مفهوم النهضة لدى المثقفين العرب المعاصرين.

هناك محدد آخر من محددات الفكر النهضوي العربي، وهو ربط النهضة العربية، أقصد النهضة في الوطن العربي، بمقاومة التدخل الأجنبي الذي يَمثل الاستعمار أبرز وجوهه. ومن هذا ارتبط التبشير بالنهضة بتوجيه النداء إلى الشرق ليقاوم المحتل، الغازي، المستعمر، الغرب.

في اطار التمدن/ المقاومة، كزوج يختزل مسألة النهضة بدأ الوعي العربي يطرح مسألة الهوية.. واستمر طرح هذه المسألة يغتني ويتأثر بالتطورات والأحداث التي تلاحقت وتعاقبت على البلاد العربية، من الحرب العالمية الأولى إلى هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، مروراً، بشكل خاص، بهزيمة ١٩٤٨، وبالعدوان الثلاثي عام ١٩٥٦.

٢ - سؤال الهوية وثنائياته

في هذا الاطار، وضمن هذه الأحداث التاريخية الكبرى، ظل السؤال التالي يتردد: من نكون؟ وماذا نريد أن نكون؟ وبعبارة أخرى: ما هويتنا، سواء سلكنا هذا السبيل أو ذلك في التنمية؟

كان هذا السؤال، سؤال الهوية، ولا يزال، سؤالاً يطرح جملة أزواج أو ثنائيات، على رأسها الأزواج التالية: **الإسلام/العروبة**، **الدين/الدولة**، **الأصالة/المعاصرة**، **الوحدة/التجزئة**. سؤال الهوية في الفكر العربي الحديث والمعاصر يطرح الفصل في

هذه الأزواج: من نحن، ماذا نريد أن نكون؟ سؤال يطرح مباشرة قضية العروبة والاسلام، قضية الدين والدولة، قضية الوحدة والتجزئة، قضية السلفية والحداثة . . . الخ . واشكالية المثقف العربي، اشكاليته النهضوية تحكمها بل تنسجها هذه الأزواج، وبالتالي فالبحث في هذه الاشكالية في اطار رؤية مستقبلية معناه «نقد» هذه الأزواج، أعني تحليلها وفحصها وبيان ما هو فيها مزيف وما هو غير مزيف.

سأحاول إذاً أن أناقش معكم هذه الأزواج لا من منطلق ما قيل حولها أو فيها أو بصددها، بل من منطلق آخر، يستهدف طرح كيف يجب أن نفكر في هذه الأزواج في المستقبل. ان الأمر يتعلق بمشروع إعادة التفكير في أزواج عمل الفكر العربي حتى الآن على تجنب طرحها بصراحة: أعني كما هي في الواقع، من غير مجاملة ولا خوف ولا تخوف.

سأفكر هنا في هذه الأزواج بصوت مرتفع، الأمر الذي يعني أني سأدلي بأفكار لا أعتبرها نهائية. ومع ذلك فأنا أتوقع أنها ستثير عواطف كثير من القراء، لأنهم لم يعتادوا سماع كلام مثل الكلام الذي سأعالج به هذه الثنائيات. وأنا أستسمح كل من يجد نفسه متضايقاً من طريقة عرضي للمسألة، وآمل أن لا أُتَّهم مرة أخرى من الأصدقاء بـ «الشوفينية» كما حدث حينما تحدثت عن ابن رشد وابن سينا حديثاً لم يكن مألوفاً معتاداً. وكيفما كان الحال فالشوفينية لا مكان لها عندي، فالانتماء إلى العروبة لا يحتاج إلى كبير اثبات: إذ يكفي أن يتكلم المرء العربية ويفكر عربياً ويشارك في حمل الهم العربي حتى يكون عربياً، أولاً وآخراً.

أقول هذا لأني سأبدأ بالنظر إلى الأزواج التي ذكرت من موقعي كعربي من المغرب الأقصى. وسأبدأ بالاشارة إلى نوع الوقع الذي تحدثه هذه الثنائيات في نفوس المغاربة.

٣ ـ لنتجنب تعميم المشاكل المحلية

بالنسبة إلى الزوج الأول: **الإسلام/العروبة**، يمكن القول دون تردد اننا لم نشعر يوماً، نحن المغاربة، بأن هناك فرقاً بين الاثنين، أو بأن هذا الزوج يطرح مشكلاً، من نوع المشكل الذي يطرح في صيغة الاختيار بين أحد الطرفين: العروبة والإسلام، أو من نوع المشكل الذي يطرح مسألة أيهما يجب أن يكون أولاً وأيهما يجب أن يكون ثانياً. وأستطيع أن أؤكد أننا عندما نقرأ كتابات مشرقية حول «مشكل» الاختيار أو المفاضلة بين العروبة والإسلام، فإننا نجد أنفسنا أمام كتابات لا تنفذ، بما تريد أن تقوله، إلى وجداننا وإلى عقولنا. بل يمكن أن أقول اننا هنا نشعر بأن المسألة غير ذات موضوع، أعني أن الأمر يتعلق بمشكل غير مطروح، وبالتالي باشكالية مزيفة.

لعلكم تتساءلون لماذا يستجيب المغاربة ـ وأقصد أبناء المغرب العربي ـ هذا

النوع من الاستجابة، الباردة السلبية، لقضية تعتبر في المشرق قضية أساسية، إلى درجة أن كثيراً من الكتاب هناك يجعل مصير النهضة العربية ومستقبلها مرهوناً بحل هذه «المشكلة»، مشكلة ترتيب العلاقة بين «العروبة» و«الإسلام»؟

الجواب عن هذا السؤال يجب البحث عنه في أصل «المشكل»، وهو يقع في المشرق وليس في المغرب. ان هذا يعني أن «المشكل» هو أساساً مشكل محلي وليس مشكلاً عربياً، بالمعنى الذي يتحدد به الوطن العربي جغرافياً: من المحيط إلى الخليج. ان التعارض أو التقابل، أو الشعور بضرورة التوفيق والجمع، بين مفهوم العروبة ومفهوم الاسلام، إنما نشأ، كما تعرفون في الشام أساساً، وبصورة أعم في سوريا الكبرى، وعرفت له بعض الأصداء في مصر، وذلك في القرن الماضي، عندما اكتسى رد فعل سكان هذه المنطقة، منطقة سوريا الكبرى، ضد الحكم العثماني وسياسة التتريك، صورة قومية، فنادى الوطنيون السوريون بـ «العروبة» كبديل عن «التتريك»، وطالبوا بالاستقلال للقوميات العربية، عن الامبراطورية العثمانية. وقد تركزت المطالب الوطنية آنئذ على الحفاظ على الكيان العربي، لغة وتراثاً، وحفظه من الذوبان أو الانحلال نتيجة سياسة التتريك، سياسة جعل القومية التركية الطورانية هي القومية السائدة الجامعة في الامبراطورية العثمانية. وكما نعرف جميعاً فلقد اكتسى رد الفعل في سوريا ولبنان خاصة طابعاً خاصاً، إذ اقترن الدفاع عن العروبة، عند بعض الجمعيات، بالمطالبة بـ «العلمانية» أي بفصل الدين عن الدولة، الأمر الذي كان يعني الاستقلال عن الخلافة التركية «الإسلامية» واقامة حكم عربي مستقل عن تلك الخلافة. وكرد فعل مضاد على هذه المطالب العروبية رفع من جانب الأتراك والمؤيدين لهم شعار الجامعة الإسلامية، فانزلق النقاش، بل الصراع إلى وضع خاطىء للمسألة، وضع يختزلها، نظرياً، في طرح الاختيار بين العروبة والإسلام، أو على الأقل طرح مسألة الأولوية فيهما. وقد تغذى المشكل من واقع بلاد الشام المتميز بوجود أقليات دينية غير إسلامية، مسيحية بصفة خاصة.

المشكل اذاً هو في أصله مشكل محلي. لا يهم إلا جزءاً من الوطن العربي، هو سوريا ولبنان بصورة خاصة، ومصر وفلسطين بصورة أقل. أما العراق والجزيرة واليمن والمغرب العربي بجميع أقطاره فلم تكن تعيش هذا المشكل اطلاقاً. وما نريد التأكيد عليه هنا، ليس هو اختلاف التركيب الاجتماعي والديني في الوطن العربي، فهذا واقع نجده في كثير من البلدان المتحدة أو حتى الواحدة، بل ما نريد إبرازه هو أن الريادة الفكرية النهضوية العربية التي كانت لكتاب ومفكري مصر والشام قد نقلت هذا المشكل المحلي إلى مشكل عام على صعيد الفكر النظري، بمعنى أن الكاتب السوري مثلاً عندما يعالج مسألة العروبة والإسلام، مستلهماً واقع قطره، أو موجهاً بهذا الواقع وتحت

ضغوطه، يعالجها وكأنها مشكلة عربية عامة، والنتيجة هي تعميم المشكل، بنقله من المستوى السياسي ـ مستوى مسألة الحكم والسلطة والديمقراطية ـ إلى مشكل نظري، إلى مشكل كيان ومشكل هوية، مشكل أصبح يعبر عنه من خلال التقابل الذي يقام بين الإسلام والعروبة، هكذا بصورة نظرية تجريدية تنتقل به من ظروفه التاريخية المحددة، وظروف القرن التاسع عشر وسياسة التتريك التي سلكتها السلطات العثمانية، في أوائل القرن بصورة خاصة، لتجعل منه مشكلاً تاريخياً يرجع البعض به إلى زمن ظهور الإسلام، والبعض الآخر إلى «عصر الشعوبية» في العصر العباسي الأول.

أعتقد أنه قد حان الوقت لكي نتخلص من هذا التعميم للمشاكل التي من هذا النوع، لأنه تعميم لا يخدم الفكر القومي ولا القضية القومية، بل على العكس يضع هذه القضية في أزمة دائمة مزمنة. وهل يمكن انتظار شيء آخر غير هذا من عملية تمديد مشاكل الحاضر المحدودة ضمن حدود مكانية وزمانية، وجعلها مشاكل «تاريخية» ملازمة لتاريخ الأمة العربية؟

٤ ـ المشكل الحقيقي: الديمقراطية

ولا يختلف الزوج الدين/ الدولة في هذا الصدد عن الزوج الإسلام/ العروبة. وأنا هنا لا أجد مفراً من مصارحتكم بأن فكري لا يستسيغ الحديث عن مشكل اسمه الدين والدولة، في الوطن العربي الحديث والمعاصر. لست أدري لماذا؟ هل لأني أعيش، هذا في المغرب، في ظل دولة ومجتمع لا وجود فيهما لأمر اسمه مشكل الدين والدولة؟ ولكن أليست الجزائر وتونس وليبيا والسعودية واليمن والخليج. . . خالية هي الأخرى من هذا المشكل الذي يطلق عليه بعض الكتاب في المشرق اسم «مشكل العلمانية»؟ أنا لا أستسيغ طرح المسألة بهذا الاسم وتحت هذا العنوان، فليس هناك في أي قطر عربي ما يبرر طرح مسألة العلمانية فيه، بالمعنى الذي تفهم به هذه المسألة في أوروبا، والذي يتمحور أساساً في «فصل الدين عن الدولة»، هذا الفصل الذي لا معنى له، في أوروبا، من دون وجود الكنيسة التي كانت تتقاسم السلطة مع الدولة، السلطة على الأفراد. أما في الوطن العربي الحديث والمعاصر، وطن الدول العربية (لا الولايات العربية) فليس هناك ما يبرر طرح المشكل بهذا الاسم وتحت هذا العنوان. ذلك أن الدول العربية اليوم، ومنذ قيام هذه الدول ككيانات حديثة ومستقلة، كلها دول «علمانية» في قوانينها وسلوكها وسياستها الداخلية. . وحتى الدول التي تتخذ من اعلان التمسك بالإسلام شعاراً سياسياً وايديولوجياً لها، فإنها في الواقع العملي «علمانية» إلى حد كبير.

إن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن المشكل مختلف بتمامه، كلا، كل ما أريد التأكيد عليه هنا أيضاً هو أن مشكل تنظيم وترتيب العلاقة بين الدين والدولة ليس مشكلاً عربياً

يعم الوطن العربي من المحيط إلى الخليج، بل هو مشكل قطري محلي يخص بضعة أقطار عربية في المشرق، وعلى رأسها سوريا ولبنان. وغير خافٍ أن هذا المشكل يرجع في أصوله إلى القرن الماضي كذلك، إلى الصراع الذي قام بين عرب الشام، بل عرب المشرق عامة، وبين السلطة العثمانية التي كانت تحكم باسم الإسلام بلداناً عربية فيها أقليات دينية غير مسلمة؟ كانت السلطة العثمانية تمارس تحكمها باسم الإسلام، مما جعل المسألة تتخذ طابع الاضطهاد الديني: اضطهاد «دولة» الأغلبية المسلمة، أو التي تحكم باسمها، لأقليات دينية وطنية لها الحق نفسه، في الوطن، الذي لغيرها من السكان. في هذه الأقطار كان من المقبول تماماً أن تطرح المسألة على أنها مسألة «دين ودولة» ونوع العلاقة الواجب اقامتها بينهما، ولكن لا على أنها مشكلة «العلمانية» بالمفهوم الأوروبي للكلمة، بل على أنها مشكل **الديمقراطية**، أعني مشكل تنظيم السلطة داخل دولة وطنية حديثة.

ولا يتعلق الأمر هنا بمجرد استبدال اسم باسم لمشكل مطروح. كلا. ان الأمر يتعلق بتحديد طبيعة المشكل المطروح، وبالتالي بتلافي النتائج السلبية التي يؤدي إليها ويفرزها ويتسبب فيها الطرح السيء للمشاكل. ذلك أنه عندما يأتي أحدنا اليوم، نحن المثقفين التقدميين الوحدويين، ويطرح مشاكل من هذا النوع وبهذه الصورة من التعميم ويطالب بإقرار «العلمانية» في الوطن العربي، ويجعل من هذا قضية سياسية وايديولوجية، فإنه يعمل في الحقيقة على خلق مشكل، مشكل يبدأ من ردود الفعل السلبية التي تثيرها دعوته في أوساط واسعة من المثقفين الذين اعتدنا على تسميتهم بـ «العلماء التقليديين»، سواء كانوا ممن يتزيا بالزي التقليدي الوطني أو بالزي العصري الأوروبي. ذلك لأن هؤلاء سيهبون لا للمطالبة بإبقاء ما كان على ما كان، بل سيهبون للمطالبة فعلاً بالدولة الدينية مستندين إلى أن الإسلام، دين الأغلبية، في الوطن العربي، هو دين ودولة، وأن الدولة القائمة في الأقطار العربية لا تتوافر فيها الشروط التي تجعلها، في نظرهم، دولة المسلمين. وفي هذه الحالة فلا أحد يستطيع إقناع هؤلاء بأن الدولة القائمة دولة اسلامية، بالمعنى الذي يفهمونه عن «الدولة الإسلامية» تماماً مثلما أنه لا أحد يستطيع أن يقنع الطرف الآخر المطالب بـ «العلمانية» بأن الدولة القائمة دولة علمانية، بالمعنى الذي يتصورون به «العلمانية». ومن هنا انعدام امكانية أي حوار بناء، وبالتالي أي نقاش حول حقيقة المشكل المطروح.

السؤال هنا هو: ما حقيقة المشكل، هذا المطروح؟

أنا في الواقع لا ألغي المشكل مطلقاً، هكذا بجرة قلم، أو بكلمة غير مسؤولة، كلا. كل ما أريد التأكيد عليه هنا هو أن طريقة طرح المشكل غير سليمة، لا تعبر عن الواقع الحقيقي الذي يجسم المشكل ويغذيه. المشكل في الحقيقة هو تحديد هوية

الدولة العربية القائمة اليوم. ان المُطالب بالعلمانية محق في وصفه الدولة العربية القائمة اليوم بأنها غير علمانية، بالمفهوم الأوروبي للكلمة، والمطالب بالدولة الاسلامية محق هو الآخر في وصفه للدولة العربية القائمة اليوم بأنها «غير» مسلمة، بالمعنى الذي يتصور به الدولة المسلمة، الطرفان محقان فيما ينفيان، ولكنهما غير محقين فيما يثبتان: الطرف الأول مخطىء عندما يقول ان الدولة العربية الحالية دولة غير علمانية بمعنى أنها دينية، والطرف الثاني مخطىء هو الآخر عندما يقول ان هذه الدولة ذاتها دولة غير دينية أي علمانية.

وفي اعتقادي أن الدولة العربية الحالية لا تختلف عن الدولة العربية الإسلامية كما عرفها التاريخ منذ معاوية. أي منذ أن تأسست في المجتمع العربي الإسلامي الدولة بمعنى الكلمة، الدولة بوصفها مؤسسة قهرية تضع نفسها فوق المجتمع وتحكمه باسم الدين أو باسم المصلحة العامة، أو بغير ذلك من الشعارات. هذه الدولة لها خصائص ومميزات تختلف بها عن الدولة في العصور الوسطى المسيحية وعن الدولة الأوروبية الحديثة. والقضية الأساس في نظري هي تحليل طبيعة هذه الدولة دولة الماضي/ الحاضر، دولة معاوية التي كررت نفسها وما زالت تكرر نفسها إلى اليوم، في الوطن العربي، سواء كدولة خلافة عظمى، أو كدولة قطرية اقليمية. هذه الدولة، دولة الماضي/ الحاضر، في البلدان العربية لا تتحدد، في نظري، لا بواسطة مقولة «الدولة الدينية»، ولا بواسطة مقولة «الدولة العلمانية»، وبالتالي فالمشكل المطروح ليس مشكل «العلمانية» بمعنى فصل الدين عن الدولة.. وهل هما متصلان فعلاً؟ وبأية صورة؟

المشكل مطروح فعلاً، ولكن لا على أنه مشكل علاقة الدولة بالدين، أو الدين بالدولة.. بل على أنه مشكل **الدولة ذاتها**، سواء لبست لباساً دينياً، أو لباساً علمانياً.. المشكل هو: من يحكم، وما الذي يبرر سلطته ويؤسسها فعلاً؟ المشكل هو، مرة أخرى، مشكل الديمقراطية: مشكل انبثاق الحكم من ارادة المواطنين واختيارهم، وضمان امكانية اسقاطه بارادتهم واختيارهم كما تبين لهم أنه لا يمثل ارادتهم واختيارهم. هذا هو المشكل الحقيقي. أما باقي الأسماء والشعارات فتحمل من الزيف أكثر مما تحمل من الحقيقة.

٥ ـ السلفية... والخصوصية

ومن ثنائيات الفكر العربي المعاصر ثنائية **الأصالة/ المعاصرة** التي تدخل تحتها عدة ثنائيات فرعية مثل ثنائية **السلفية/ الليبرالية**، أعني الثنائية التي تقيم التقابل والتعارض بين ما يسمى «سلفية» وما يسمى «حداثة» سواء كانت ذات مضمون ليبرالي أو اشتراكي.. وفي اعتقادنا أن الأمر يتعلق هنا أيضاً بمشكلة محلية عممت على الوطن

العربي كله، مشكلة عرفت في سوريا ومصر حيث نشأ تيار سلفي يدعو إلى الاصلاح باعتماد «الأصول» الإسلامية ضداً على الانحراف الديني المتمثل في الطرقية الصوفية والشعوذة، ثم ما لبث أن دخل في معركة مع التيار المعروف الآن باسم «التيار الليبرالي» لكون هذا الأخير كان يدعو إلى اعتماد «الأصول الأوروبية»، أي القيم الفكرية والخلقية والسلوكية التي اعتمدتها النهضة الأوروبية. وسرعان ما انزلق السجال بين الطرفين إلى اتهام «السلفية» بالرجعية والماضوية واتهام «الليبرالية»، بالمقابل، بالعمالة للاستعمار والعمل على «التغريب». . والتنكر للقيم الوطنية. . . الخ. وبما أن زعماء التيار الأول كانوا من المصلحين الإسلاميين بينما كان كثير من زعماء التيار الثاني من المسيحيين العلمانيين فلقد اتخذت المشكلة أبعاداً أخرى بحيث أصبحت تتغذى بشكل أو بآخر من النزعة الطائفية بوعي أو من دون وعي.

ان هذا المشكل، بهذه الصورة، لم يكن مطروحاً في كل البلاد العربية. ففي بلاد المغرب العربي، وفي أقطار عربية أخرى، غير سوريا ومصر، كان المضمون الذي يعطى للسلفية مضموناً نهضوياً اصلاحياً، وبالتالي فلم يكن هناك تقابل بين السلفية والليبرالية، بل على العكس كان هناك تداخل وتكامل. ففي المغرب مثلاً كان المضمون الذي يحمله شعار «السلفية» هو «التحديث»، وكان التحرر من فكر وسلوك وعادات عصر الانحطاط، من طرقية وشعوذة. . . الخ، يُعتبر شرطاً ضرورياً للنهضة. أما الرجوع إلى «سيرة السلف الصالح» فلم يكن يقصد منه الرجوع بالتاريخ إلى الوراء ولا استنساخ أية تجربة من تجارب الماضي، بل كان المقصود، في الأغلب الأعم، هو استلهام «معنويات» الفترات الزاهرة من ماضينا العربي الإسلامي، وبعبارة أخرى كان الاتجاه إلى «سيرة السلف الصالح» من أجل استعادة الخلقية النضالية التي طبعت تلك السيرة كما يتصورها الخلف وكما يتغنى بها. أما اعتبار الفوارق الزمنية واختلاف العصور وما ينتج من ذلك من اختلاف طبيعة المشاكل وطبيعة الحلول. . فتلك أمور كانت تعتبر من المسلمات ولم تكن موضوع نقاش. ومن هنا كان المضمون الذي امتلأت به السلفية في المغرب مضموناً ليبرالياً، تحديثياً، الأمر الذي كان لا بد أن ينتهي بها إلى أن تتحول هي نفسها إلى حركة وطنية من أجل الاستقلال والتحديث معاً، من أجل الحفاظ على مقومات الشخصية المغربية، العربية الإسلامية، وبناء عالم الغد، بمنظور تحديثي تماماً. . ولا شك في أن هذا الوضع الذي اتخذته السلفية في المغرب قد اتخذته في بلدان عربية أخرى كبلدان المغرب العربي جملة وبعض البلدان العربية الأخرى. . واذاً فالتقابل بين السلفية والحداثة وتعارضهما لم يكن عاماً، لم يكن مشكلاً عربياً، من الخليج إلى المحيط، بل كان ولا يزال في قسم منه مشكلاً محلياً اقليمياً.

٦ ـ ثنائية الوحدة/ التجزئة: اختزال للقضية

تبقى أخيراً، وليس آخراً، ثنائية الوحدة/ التجزئة، في سلسلة الثنائيات التي أردنا فتح النقاش حولها في هذا الفصل. هنا أيضاً نجد أنفسنا أمام تعميم لمظهر اقليمي عربي على باقي الأقطار العربية. لقد اعتدنا القول ان التجزئة التي لحقت بالوطن العربي هي بسبب عامل خارجي هو الاستعمار. وهذا صحيح بمعنى، ولكنه غير صحيح بمعنى آخر. فإذا نظرنا إلى الخريطة العربية كما رسمت بعد الحرب العالمية الأولى، وقبلها بقليل، نجد الاستعمار قد عمل فعلاً على تجزئة الأرض العربية. فإضافة إلى توزيع الوطن العربي على عدة دول أوروبية مستعمرة (انكلترا، فرنسا، ايطاليا، اسبانيا) استأثر كل منها بقطعة منه ربطها به ربطاً وفصلها عن القطع المجاورة القريبة والبعيدة فصلاً تاماً أو يكاد. إضافة إلى هذا عملت الدول الاستعمارية على اقامة سور حديدي بين أقاليم الوطن العربي، كالسور الذي أقامته بين المغرب العربي والمشرق العربي، مثلاً. أضف إلى ذلك تجزئة القطر الواحد إلى عدة أجزاء ومناطق كما حدث بالنسبة إلى المغرب حيث جزىء إلى منطقة شمالية تحكمها اسبانيا ومنطقة دولية هي طنجة ومنطقة فرنسية في الوسط ومناطق اسبانية في الجنوب ومناطق فرنسية هذه الأخيرة... الخ.

التجزئة بهذا المعنى واقع، والمسؤول عن خلقه هو الاستعمار، لا شك في هذا ولا نقاش، تماماً مثلما أن تجزئة سوريا الكبرى أو سوريا الطبيعية إلى سوريا الحالية ولبنان والأردن وفلسطين عمل كان للاستعمار فيه اليد الطولى. ومع ذلك فليس هذا هو المعنى الوحيد الذي تحمله كلمة «التجزئة» عندما توضع في مقابل «الوحدة» في الخطاب العربي المعاصر. ان هناك معنى آخر عاماً يجعل «التجزئة» تعني انقسام الوطن العربي إلى أقطار في المشرق والمغرب وقيام دول في هذه الأقطار، هي الدول العربية القائمة حالياً، الدول القطرية، واعتبار الاستعمار هو المسؤول الأول والأخير عن وجود الدول القطرية هذه، الأمر الذي يعني أن البلاد العربية قبل الاستعمار كانت موحدة. وهذا في نظرنا غير صحيح. ذلك لأنه إذا كانت معظم أقطار الوطن العربي قد «توحدت» تحت حكم الخلافة العثمانية، فإنها كانت غير موحدة قبل ذلك. فمنذ سقوط الدولة الأموية قبل ثلاثة عشر قرناً والدول المستقلة واقع معترف به في التاريخ العربي، بدءاً من الدولة الأموية في الأندلس والدولة الادريسية في المغرب إلى الدول المستقلة الأخرى التي قامت بعد ذلك سواء في مصر أو الشام أو العراق وفارس.. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالوحدة التي عرفتها البلاد العربية تحت حكم العثمانيين كانت مبنية على التعدد ومؤسسة عليه، كانت البلاد العربية في المشرق «ولايات عربية» تابعة للسلطة العثمانية، وكانت مصر دولة شبه مستقلة، وكانت تونس والجزائر دولتين مستقلتين داخل الامبراطورية العثمانية، وكان المغرب مستقلاً بنفسه تماماً، لم يخضع قط للدولة

العثمانية، وكانت دول أخرى عربية ذات وضع خاص، كدول الجزيرة والخليج والسودان والصومال وموريتانيا. . . الخ.

نعم لم تكن هناك حدود قارة مرسومة، ولم تكن هناك ضرورة لحمل «جواز سفر» قصد التنقل بين الأقطار العربية. . ولكن هذا كله لا ينفي أنه كانت هناك دول مستقلة، عربية، اسلامية، متنافسة ومتناحرة، وأن كثيراً منها دخل في حروب طويلة ومريرة بعضها مع البعض الآخر.

أقول هذا ليس من أجل التذكير بواقع تاريخي عنيد، بل من أجل أن نعطي الكلمات معناها، والآمال والطموحات كل وزنها وثقلها. ذلك أننا عندما نطمح اليوم إلى تحقيق الوحدة العربية فنحن نطمح إلى مشروع تاريخي جديد تماماً، يختلف كلية عن كل المشاريع والتجارب التي عرفها تاريخنا. ان الواقع العربي الراهن واقع تشكل فيه الدولة القطرية حقيقة دولية قبل أن تكون حقيقة وطنية وقومية. هو حقيقة دولية لأن مصالح الدول الأجنبية والدول الكبرى بصفة خاصة مرتبطة بهذه المنطقة من العالم، مرتبطة بالدول القطرية وبوجودها واستمرار وجودها. ان المصالح الامبريالية لا تسمح بقيام وحدة عربية، هكذا، بكل سهولة ويسر، بل انها تعرقلها وستعرقلها لأن مصالحها لا تخدمها الوحدة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المنطقة العربية منطقة استراتيجية بالغة الأهمية بالنسبة إلى الصراعات الدولية، وبالتالي فليس في إمكاننا نحن العرب أن نفكر في شؤوننا بمقتضى ارادتنا ورغباتنا وحدها، بل لا بد أن ندخل في الحساب ارادات ورغبات ومطامح الدول الكبرى. وهذا لا يعني قط أنه علينا أن نستسلم أو أن نساوم، كلا، أبداً. ان ما أريد أن أقوله هو أن مشروع الوحدة الذي نطمح إليه لن يغير واقعنا وحده، بل واقع العالم كذلك. ومن أجل هذا يجب أن يكون تفكيرنا في الوحدة وعملنا من أجلها في مستوى خطورة وأهمية التغيير الذي ستحدثه ليس في واقعنا ومنطقتنا وحسب بل أيضاً في العالم كله، أعني في خريطته السياسية والاستراتيجية والاقتصادية. وبما أننا لا نستطيع أن نقيم حولنا جداراً حديدياً ولا سوراً صينياً نظراً إلى المعطيات التي ذكرنا، فإن «الجدار الحديدي» المطلوب يجب أن يكون من ارادتنا وعزمنا وتبصرنا. كما أن «السور العربي» المطلوب يجب أن يكون من تضامننا واستماتتنا في نضالنا والتمسك بأهدافنا.

وإذاً فاختزال قضية الوحدة في مشكل «التجزئة» التي ورثناها من الاستعمار أو من غيره اختزال يشوه القضية سواء على مستوى التاريخ أو على مستوى المعطيات الواقعية الحاضرة. يجب إذاً أن نتجنب اختزال القضية في ثنائية الوحدة/ التجزئة، بل يجب أن نفكر فيها في ضوء المعطيات التي ذكرنا وبالتالي يجب أن نعطيها في خطابنا ومناقشاتنا كل وزنها. وأنا اعتقد أنه لا معنى للقول مثلاً ان الوحدة بين بلدين عربيين، مهما كان نوع

الوحدة بينهما، محاولة تعرقل الوحدة الشاملة أو من شأنها أن ينتج منها ذلك. بل على العكس يجب تشجيع كل المحاولات والتجارب التي تؤدي إلى نوع من التضامن، إلى نوع من العمل المشترك الذي يؤدي إلى اتاحة الفرصة للقاء أبناء الأمة العربية واختلاطهم واحتكاك بعضهم ببعض في المجالات كافة، انه لا بد من تشجيع «سيولة» الشعب العربي، في وطنه العربي من الخليج إلى المحيط. ان الوطن العربي اليوم لا يعدو أن يكون حقيقة جغرافية وحقيقة ثقافية، فلا بد من جعله يتحول إلى حقيقة اقتصادية واجتماعية وسياسية. وليس هذا بالأمر السهل، ولا بالأمر الذي يمكن تحقيقه بين عشية وضحاها. بل لا بد من عمل متواصل. ان تعميق الوحدة الثقافية بين العرب وإرساء دعائم الوحدة الاقتصادية، أو التكامل الاقتصادي ـ على الأقل ـ شرط ضروري لفتح الطريق أمام مسلسل الوحدة بين الأقطار العربية، سواء على المستوى الاقليمي الجهوي أو على مستوى الوطن العربي كله.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن «المواطن» العربي لم تتحقق بعد كل شروط وجوده، ومنها، وفي مقدمتها شروط حقوق المواطنة داخل الدولة القطرية نفسها. نحن نتحدث كثيراً عن «الإنسان العربي» ولكن قليلاً ما نستعمل عبارة «المواطن العربي»، ذلك أن مفهوم «المواطن» لم يدخل بعد قاموس لغتنا، ولم يحتل بعد المكانة اللائقة به في تفكيرنا. ان فكرة «المواطن» المرتبطة بفكرة «المواطنة» وبالحقوق المدنية. . الخ، كل ذلك غائب عن واقعنا وأكاد أقول غائب حتى عن حقل تفكيرنا. والوحدة العربية المنشودة، الوحدة التي ستكون قادرة على الاستجابة لمتطلبات الحاضر والمستقبل، يجب أن تكون وحدة المواطنين وليس وحدة «الرعايا». والنضال من أجل اقرار حقوق المواطن، حقوق المواطنة بالمعنى السياسي للكلمة نضال طويل، يتطلب نفساً طويلاً. ولذلك فقضية الوحدة ليست قضية تجزئة/وحدة فقط، بل أيضاً قضية الإنسان/ المواطن العربي. . وبعبارة أخرى قضية الوحدة يجب أن تربط بالديمقراطية وضرورتها وليس بالتجزئة وخطيئتها ولعنتها. .

تلك بعض الثنائيات التي تروج بكثرة في خطاب المثقفين النهضويين العرب، طرحتها بهدف الدعوة إلى مراجعتها واعادة طرح المشاكل الكامنة وراءها طرحاً جدياً، واقعياً، طرحاً يحركه الطموح، نعم، ولكن يقيده العقل أيضاً، طرحاً ملموساً يأخذ بعين الاعتبار كل معطيات المشكل الواقعية وليس معطيات الحلم النهضوي فقط. ان النظرة المستقبلية إلى قضايا النهضة العربية لن تكون مستقبلية حقاً إلا إذا قامت على أسس عقلانية نقدية، وهذا لا يتناقض مع العاطفة القومية ولا مع الحلم الايديولوجي. بل على العكس: ان مراجعة مفاهيمنا النهضوية ونقدها نقداً عقلانياً مستنداً إلى الواقع كما هو

معطى، هو السبيل الوحيد الذي سيقودنا إلى تشييد حلم ايديولوجي مطابق، وإلى العمل الجدي والمتواصل من أجل تحقيقه.

تلك في نظري هي مهمة المثقف العربي في الظروف الراهنة: مهمة اعادة التفكير في مشروعنا النهضوي انطلاقاً من مراجعة المفاهيم والتصورات في ضوء الواقع وتحت ضوء سلاح النقد.

الفَصْلُ السَّادِسُ

المَشْرُوعُ الحَضَارِيُّ العَرَبِيُّ :
بَيْنَ فَلسَفَةِ التَّارِيْخ وَعِلم المُسْتَقبلاَت



١ ـ عبارة «فارغة من المعنى» علمياً

لقد كان من الطبيعي، ومن المنطقي كذلك، أن تطرح «آفاق المستقبل» للنقاش في الجلسة الأخيرة لهذه الندوة(*) بعد أن تم في الجلسات السابقة تحليل الواقع العربي الراهن، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وفكرياً. ان موضوع هذه الندوة ـ «المجتمع العربي إلى أين. . ؟» ـ كان يقتضي هذا التقسيم: محددات هذا الواقع ومعطياته أولاً، ثم آفاق المستقبل ثانياً. ولكن بمقدار ما كانت عناوين المحاور التي عالجت الواقع العربي الراهن عناوين «واقعية» بمقدار ما تبتعد العبارة التي اختيرت لتكون عنواناً لهذا المحور الأخير عن لغة الواقع، أعني لغة التحليل العلمي. ان عبارة «المشروع الحضاري العربي» من العبارات التي تكاد تكون فارغة من المعنى ليس بسبب اغراقها في العمومية فقط بل لكونها مستقلة بالحلم أيضاً.

أنا أعرف أن هذه العبارة ليست من ابتكار اللجنة المنظمة للندوة، ولذلك فأنا أبادر لتبرئة ذمتها منها. انها عبارة أصبحت الآن، ومنذ بضع سنين، ذائعة شائعة في سوق «الكلام» العربي الراهن، تحمل شيئاً من بريق «الموضة» وتستجيب، ولو على صعيد الخطاب، للحلم العربي الذي لم يتحول بعد إلى واقع مقبول، أو قابل لأن يصير مقبولاً: حلم النهضة.

(*) ساهم المؤلف بهذه المداخلة في الجلسة الختامية لندوة: المجتمع العربي: إلى أين؟ التي نظمها منتدى الفكر العربي، الرباط، ٢٢ ـ ٢٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٤. وقد نشرت في مجلة الوحدة، أنظر: محمد عابد الجابري، «المشروع الحضاري العربي: بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات،» الوحدة، السنة ١، العدد ٦ (آذار/ مارس ١٩٨٥).

و اذاً، فلقد كان علي أن أعرض عن هذه العبارة الحالمة «الفارغة من المعنى» وألتمس للموضوع الذي أُنيطَ بي الحديث فيه عنواناً آخر أقرب إلى لغة العلم، لو كنت من أهل الاختصاص العلمي، في الاقتصاد أو في الاجتماع أو في التقانة أو في غير ذلك من الميادين الإنسانية القابلة للدراسة العلمية. ولكن بما أنني محسوب على الفلسفة والفلاسفة فإن واجب الانتماء إلى من مهنتهم «الكلام في الكلام» أو «التفكير في التفكير» يقضي علي بالبحث عن معنى لهذه العبارة التي تبدو من منظور «المنطق الوضعي» فارغة من المعنى، ولذلك سأنتقل بالتفكير فيها من مستوى التحليل العلمي إلى مستوى التأمل الفلسفي، من مستوى «المجتمع العربي إلى أين. . ؟» إلى مستوى «التاريخ العربي إلى أين». وأعتقد أنه بهذا الانتقال من السوسيولوجيا، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إلى فلسفة التاريخ نستطيع أن نتبين معنى فلسفياً، هذه المرة، لعبارة «المشروع الحضاري العربي» الرائجة اليوم.

٢ - المشروع الحضاري الأوروبي وفلسفة التاريخ

الفلسفة، كما تعلمون، لا تتقيد بالزمان بل تتعالى عليه. وفلسفة التاريخ، بما أنها فلسفة، فهي لا تتقيد بالتحقيب التاريخي المعروف الذي يقيم فواصل شبه نهائية، بل نهائية، بين الماضي والحاضر والمستقبل، بل تنظر إلى كلية التجربة التاريخية، إلى منطقها الداخلي، إلى نزوعها الواعي واللاواعي. و «المشروع الحضاري العربي»، منظوراً إليه في اطار هذه الكلية التاريخية، سيعني ليس ما ينزع العرب إليه ويطمحون إلى تحقيقه في مستقبلهم الآتي فقط، بل ما كانوا ينزعون إليه ويطمحون إلى إنجازه في مستقبلهم الماضي أيضاً.

نعم، سيقال: لقد مضى زمن فلسفات التاريخ، ونحن اليوم في زمن «علم المستقبلات»، زمن التخطيط العلمي لبناء عالم الغد والإعداد له. هذا صحيح بصورة عامة، ولكن يُخَيَّل إليَّ مع ذلك أن الحاجة التي جعلت الفكر الأوروبي يتجه في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلى التاريخ يفلسفه ويبحث فيه عن معنى يستجيب للحاضر والمستقبل، ما زالت قائمة لدينا نحن العرب اليوم، بل يمكن أن أذهب إلى أبعد من هذا فأزعم أن عدم تمكننا إلى اليوم من فلسفة ماضينا، أعني كتابته كتابة تعطيه معنى بالنسبة إلى حاضرنا، هي أحد أسباب عجزنا عن التخطيط لمستقبلنا. ذلك أن أية فلسفة للتاريخ ليست قيمتها في ذاتها، فهي لا تقدم معارف علمية عن الماضي، بل كل قيمتها فيما تقوم به من دور في الحاضر، حاضر وعي من ينتمون إلى التاريخ الذي تفلسفه. انها في ظاهرها إعادة بناء للتاريخ بصورة فلسفية ولكنها في حقيقتها إعادة بناء للوعي بصورة تاريخية.

كانت حاجة أوروبا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلى فلسفة التاريخ حاجة مبرَّرة لأنها كانت بحاجة إلى إعادة بناء وعيها، ليس بتاريخها وحسب، بل أيضاً ولربما في الدرجة الأولى، بحاضرها ومستقبلها. . لقد كانت أوروبا آنذاك تعيش «التغيُّر» في مختلف مكونات حاضرها وعلى مستوى آفاق مستقبلها. ولما كانت ألمانيا آنذاك واقفة وراء القافلة فلقد كان فلاسفتها أكثر وعياً لحقيقة التغير الذي كان يحصل لدى جيرانهم في فرنسا وانكلترا فرأوا فيه «تقدماً» وعاشوا على صعيد الحلم ما كان هذان البلدان يعيشانه على صعيد الواقع ـ حسب تعبير ماركس ـ لقد عاشوا «التقدم» على مستوى الوعي الحالم. ولما لم يتبينوهُ في حاضر بلدهم بحثوا عنه في تاريخ أوروبا ككل، لا، بل في «التاريخ العام» كله الذي أصبح حينئذ ومنذئذ، خاضعاً للمركزية الأوروبية. ولم تكن ألمانيا وحدها التي وَعَت «التقدم» الذي كان يشق طريقه داخل أوروبا بل كانت معظم دول هذه القارة تعيشه إما على صورة واقع حاضر، وإما على صورة غد منتظر، آت لا ريب فيه.

هكذا لقيت فلسفة التاريخ آنذاك رواجاً واسعاً ليس في ألمانيا وحدها بل أيضاً في ايطاليا وفرنسا وغيرهما. . ذلك لأن الرؤية الفلسفية للتاريخ التي نجدها عند كانط وهردر وهيغل وكوندورسيه وخروتشيه وغيرهم إنما كانت تستمد مقوماتها وحوافزها مما كان يجري في الحاضر الأوروبي من تقدم وما كان يبشر به المستقبل هناك من آفاق أبعد غوراً وأكثر تقدماً. . لقد كانت فلسفة التاريخ في أوروبا نابعة، إذاً، من الحاضر، ومن حاجة هذا الحاضر إلى تأسيسه وتدعيمه من خلف، الى إبراز مسيرة «التقدم» كما «تَمّت» في الماضي من أجل تأسيس وتدعيم الوعي بـ «التقدم» الذي كان يحصل في الحاضر وينتظر امتداده بصورة أقوى إلى المستقبل.

٣ ـ ابن خلدون وكوندورسيه. . أو التراجع و «التقدم»

كان هذا في تاريخ أوروبا الحديثة. . أما في تاريخنا نحن العرب فلقد برزت الحاجة إلى رؤية فلسفية للتاريخ مع ابن خلدون يوم كان حاضرُ الوطن العربي والإسلامي يشهد «تغيرات» متلاحقة مزدحمة في كل بقعة من بقاعه. ولما كانت تلك «التغيرات» تعكس في اتجاهها العام «تراجعاً» وليس تقدماً فلقد اتجه صاحب المقدمة إلى تفسير «التراجع» لا التقدم. ومن هنا كانت فلسفة التاريخ الخلدونية فلسفة لـ «التراجع» في التاريخ بينما كانت فلسفة التاريخ عند مفكري أوروبا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فلسفة لـ «التقدم».

وهكذا نجد ابن خلدون الذي انزوى في قلعة ابن سلامة معتزلاً السياسة بعد أن فشل فيها مستلهماً من التاريخ الدروس والعبر، نجده يكتب مقدمته تحت وطأة « ما نزل

بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف المائة الثامنة [للهجرة = عصر ابن خلدون] من الطاعون الجارف الذي تَحَيَّف الأمم، وذهب باهل الجيل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلص من ظلالها، وفَلَّ من حدّها، وأوْهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن. . . وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالاجابة».

أما في أوروبا القرن الثامن عشر فإننا نجد كوندورسيه (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤)، مثلاً، على الرغم من أنه انزوى هو الآخر في فندق صغير خارج باريس، هرباً من السياسة، سياسة الطاغية روبسبيير، نجده يفكر في الحاضر والمستقبل بوحي الثورة الفرنسية التي عاشها من داخلها، الثورة التي «نادى لسان الكون في العالم» من خلالها، لا بـ «الخمول والانقباض» كما كان الشأن أيام ابن خلدون وفي عالم ابن خلدون، بل نادى بـ «التحرر» و «التقدم» و «الكمال». لذلك نجده، أعني كوندورسيه، يعلن في كتابه **معالم صورة تاريخية لمظاهر التقدم في الفكر البشري**، الذي كتبه في معتزله المذكور، يعلن أنه « ليس ثمة حدود مرسومة لتقدم المَلَكات الإنسانية لأنه لا حَدَّ على الاطلاق لقبول الإنسان للكمال. وبما أنه ليس ثمة قوة أعلى من الكمال، فإن مسيرة الإنسان نحو الكمال لن تعرف حداً ولا نهاية إلا مع اختفاء الكرة الأرضية التي أسكنتنا الطبيعة عليها». أما ما دامت الأرض في مكانها من الكون فإن مسيرة البشرية نحو الكمال ستتواصل والتقدم سيطرد، و « سيأتي زمن لن تشرق فيه الشمس إلا على الأمم الحرة وحدها ـ إذ لن يكون هناك غيرها ـ الأمم التي لا تعترف بسيّد آخر غير عقلها، ولا يجد الطغاة ولا العبيد ولا الكهنة واتباعهم الأغبياء المنافقون أيّ مكان لهم، اللهم إلا على صفحات التاريخ وخشبة المسرح».

٤ ـ المشروع الحضاري العربي و«المستقبل الماضي»

نعم، قد تتساءلون: لماذا تأخرت الحاجة إلى فلسفة التاريخ في التجربة الحضارية العربية الإسلامية إلى أيام ابن خلدون، أيام التراجع و «الخمول والانقباض»، ولم تظهر فيها تلك الحاجة على عهد انطلاقتها مع دولة الخلفاء الراشدين ودولة الأمويين أو زمن بلوغ أوجها على عهد العباسيين؟ لماذا بقي «التأريخ»، حتى عندما بلغ أوجه مع «مؤرخي الدولتين» ـ الأموية والعباسية ـ «لا يزيد على اخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيه الأقوال. . .» ولم يتحول إلى « نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق»، حسب عبارة ابن خلدون نفسه؟

سؤال مشروع تماماً. وعلينا أن نفكر فيه، إذ لربما نهتدي من خلال التفكير فيه إلى ما يلقي أضواء كاشفة ليس على التاريخ العربي وحسب بل على «العقل العربي» أيضاً. . ذلك لأن فلسفة التاريخ تقوم في جوهرها على اكتشاف «العقل» في التاريخ. وإذا صح

أن «ظهور العقل» ظهوراً كاملاً لم يتحقق في التجربة الحضارية العربية الإسلامية إلا مع ابن رشد، كما أدّعي، فإنه سيصبح من المقبول تماماً الادعاء بأن اكتشاف «العقل» في التاريخ العربي لم يكن ممكناً إلا مع ابن خلدون «سليل» ابن رشد.

ومهما يكن من شأن هذا الادعاء الذي ليس هاهنا مجال الخوض فيه بتفصيل فإن ما يهمنا في موضوعنا ليس تفسير رؤية ابن خلدون للتاريخ ولا تبريرها، بل ما يهمنا أساساً هو المشروع الحضاري العربي الذي كان ابن خلدون نفسه ثمرة من ثماره، أي ممكناً من ممكناته التي تحققت. ولكن التاريخ، منظوراً إليه من زاوية فلسفية، ليس مقصوراً على ما تحقق فقط بل انه أيضاً ما كان صائراً إلى التحقيق.. وبعبارة أخرى ان فيلسوف التاريخ لا تهمه الأحداث التاريخية الفريدة التي تحققت إلا بقدر ما تشير إلى نزوعات التاريخ التي لم تتحقق كاملة، إلى «المشروع الحضاري» الذي كان ينبى ويشيد من خلال تزاحم الأحداث التاريخية الفريدة وتعاقبها.. ان هذا «المشروع الحضاري العربي» الذي كان يمثل «المستقبل الماضي» في تاريخنا هو الذي يهمنا هنا.

قد تقولون، مرة أخرى، وما حاجتنا اليوم إلى مشروع مستقبلنا الماضي؟ ألسنا نعيش في عصر يختلف كل شيء فيه عمَّا تم، أو كان يمكن أن يتم، في الماضي، ماضينا نحن؟ لماذا لا نتجه إلى المستقبل؟ لماذا نشغل أنفسنا بـ «فلسفة التاريخ» ونهمل «علم المستقبلات»؟

٥ ـ علم المستقبلات موضوع سؤال

هنا أقوم مرة أخرى باستطراد، لن أدافع فيه ثانية عن فلسفة التاريخ ولا عن حاجتنا اليوم إليها، بل أضع فيه هذه المرة «علم المستقبلات» موضع السؤال.

ان «علم المستقبلات» كما يطبق في الغرب اليوم هو بالنسبة إلينا، نحن شعوب العالم الثالث، علم مُخِيف يبشر بالكارثة، بالانحطاط والانقراض. ذلك أن الانطلاق من معطيات الحاضر، حاضرنا العربي الذي يسود فيه التمزق الاجتماعي والتخلف الفكري وتطغى فيه الأمية والجهل ويهيمن فيه الصوت الواحد المستبد، ان الانطلاق من هذا الحاضر الخاضع كذلك للهيمنة الامبريالية، اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً وايديولوجياً، لا يمكن أن يسمح لـ «علم المستقبلات» ولا لأيّ علم آخر يعترف بمعطيات الواقع الراهن كحقائق موضوعية نهائية ويعمل بالتالي على اسقاط ممكناتها على الغد القريب والبعيد، أن يقدم لنا عن المستقبل إلا صورة طبق الأصل من الحاضر نفسه: إن لم تكن أكثر شـؤماً وأشد إيلاماً فهي، في جميع الأحوال، لا تبعث على الأمل ولا تحفز على العمل.

ان «علم المستقبلات» كما يمارس في أوروبا وكما يستنسخه بعضنا هو أشبه

بالحاسوب الناظم (الكمبيوتر) يرد إليك بضاعتك نفسها، وفي قوالب جديدة إذا شئت، ولكنه لا يستطيع قط أن يعطيك بضاعة جديدة. وبما أن بضاعتنا الراهنة يحكمها التخلف والتبعية فإن «علم المستقبلات» الأوروبي الموطن، الوضعي الاتجاه، إذا طبق في بلد كبلداننا لا يمكن أن يفعل شيئاً آخر غير أن يرد إليها بضاعتها، في قوالب جديدة نعم، ولكن مع المضمون نفسه: التخلف والتبعية.

نحن، اذاً، بحاجة إلى «علم مستقبلات» خاص بنا، علم يبشر بالأمل ويحفز على العمل. نحن بحاجة إلى أن نعيش مستقبلنا في حاضرنا ومتكئين على ماضينا، ولكن لا كمجرد حلم نهضوي مهلهل قابل للتفكك والتبخر تحت أي صدمة أو كابوس، بل كحلم فلسفي عنيد، حلم يُصِرُّ على تحويل التاريخ، تاريخنا نحن إلى عقل يسود ويحكم، وتحويل العقل، عقلنا نحن إلى تاريخ يتحرك ويصير.

وإذاً فالحديث، في الوقت الراهن، عن «المشروع الحضاري العربي» لا يمكن أن يكون متجاوباً مع طموحاتنا إلى تغيير واقعنا والتحرر من قيودنا، إلا إذا كان في صيغة حلم مطابق، حلم يقوم بوظيفة التطهير والاعلاء، فيحقق للذات الحالمة ما هي بحاجة إليه من الاستواء والاتزان ومن الطمأنينة والاستقلال، إلا إذا كان يمتلك منطقاً داخلياً متماسكاً يجعله قادراً على جعل صورة المستقبل الآتي متممة لصورة المستقبل الماضي، وبالتالي تحويل الحاضر إلى جسر يصل بين المستقبلين: يدمج الماضي في المستقبل ويجعل المستقبل ميداناً لتحقيق الماضي، أعني إنجاز ما كان ممكناً تحقيقه فيه ولم يتحقق كاملاً.

من هذا المستوى، مستوى فلسفة التاريخ، لا مستوى «علم المستقبلات» سنحاول أن نعطي لعبارة «المشروع الحضاري العربي» معنى: معنى في الماضي قادراً على أن يؤسس المستقبل/ المشروع الذي يجب أن نؤسس عليه استراتيجيتنا ضمن «علم مستقبلات» خاص بنا.

٦ ـ نزوعات التاريخ العربي

لنبدأ باستنطاق الماضي العربي عن «المشروع الحضاري» الذي كان يحركه ويتحرك به، لنسائله عن أهدافه ونزوعاته، عن الممكنات التي كان ينزع إلى تحقيقها والتي ما زالت تنتظر مواصلة العمل من أجل تحقيقها.

لا شك أنكم تتفقون معي على أن التاريخ العربي «الحديث»، أعني التاريخ الذي لا زال حياً في سكان هذه المنطقة التي نسميها الآن «الوطن العربي» والتي تمتد من الخليج إلى المحيط، إنما بدأ مع الإسلام. فمنذ ظهور الإسلام وقيام الدولة العربية

الإسلامية الأولى في «المدينة» وسكان هذه المنطقة يبنون ويعيشون تجربة حضارية مشتركة تتجسم فيها كلية تاريخهم. والذي يهمنا هنا ليس تفاصيل هذه التجربة ولا معارج هذا التاريخ فذلك ما نحفظه «عن ظهر قلب» بل ما يهمنا هو النظر إليها بعين العقل ـ عقلنا نحن الذي يحمل همنا المعاصر ـ من أجل الكشف عن نزوعاتها الداخلية، من أجل تكثيف حركتها الملتوية المتشعبة في مسيرة ذات أهداف. لنتساءل إذاً: ما هي الغايات التي كانت التجربة الحضارية العربية تعمل على تحقيقها، منذ انطلاقتها مع «دولة المدينة» إلى تفكك أوصالها على عهد ابن خلدون وما تلا عصر ابن خلدون. . . إلى بدء اليقظة العربية الحديثة؟

إذا نحن نظرنا إلى هذه المنطقة، التي تمتد من الخليج إلى المحيط، كما كانت في الواقع قبل الإسلام، وجدناها على الصورة التالية: في الجزيرة العربية قبائل بدوية أمية لا يجمعها كيان سياسي واحد، وإنما كيانات قبلية متنافسة وأحياناً متقاتلة. في اليمن بقايا مركز حضاري هي عبارة عن اطلال لا غير. بالعراق والشام وفلسطين بضع قرى وبضعة أديرة ومدارس دينية. في مصر آثار حضارة موغلة في القدم وبقايا من الحضارة اليونانية الرومانية في الاسكندرية. في شمال افريقيا بقايا من النفوذ الروماني في بضعة مراكز على الشواطىء وقبائل منتشرة على السهول والجبال تعيش حياتها الخاصة في اطار تنظيمات قبلية لم تكن ترقى إلى المستوى الذي يجعلها تتحول إلى دولة.

وكانعكاس أو امتداد أو نتيجة ـ لا فرق ـ لعدم وجود تنظيم سياسي يرقى إلى مستوى الدولة في أية بقعة من بقاع هذه المنطقة (الخليج ـ المحيط) ظلت ظاهرة «المدن» كمراكز تجمع حضرية متحضرة غائبة تماماً. كانت الحياة الاجتماعية على طول هذه المنطقة وعرضها حياة بدوية قروية ولم تكن مدنية. لنضف أخيراً ظاهرة مرتبطة بالظاهرة السابقة، نقصد غياب «العقل» في الحياة العامة: غياب التنظيم العقلاني للفكر والسلوك. ان غياب الدولة والمدينة يستتبع حتماً غياب العقلانية.

وإذاً لم يكن هناك، قبل قيام الدولة العربية الإسلامية، ما يجمع بين شعوب هذه المنطقة منطقة الخليج ـ المحيط، التي كانت في الحقيقة مجموعة مناطق تستشري التعددية في كل منها وعلى جميع المستويات: تعددية اثنية اجتماعية، تعددية لغوية، تعددية دينية، تعددية في الفكر والثقافة، تعددية في الولاء السياسي. . . وإذا نظرنا الآن إلى التجربة الحضارية العربية الإسلامية في ضوء هذا الواقع الذي وصفناه، سهل علينا أن نتبين فيها ثلاثة نزوعات رئيسية هي التي تعطي ـ في نظرنا ـ للتاريخ العربي الإسلامي معناه ودلالته، وبالتالي هي التي تعطي لـ «المشروع الحضاري العربي» معنى وفي الوقت ذاته تَمُدُّ «علم المستقبلات العربية» بالمرجعية القادرة على جعله «يتوقع» مستقبلاً يتجاوز الواقع الراهن ويدفنه، بدل أن يبقى حبيس لغة الأرقام المزيفة وسجين

الموضوعية التي تفتقر هي نفسها إلى الموضوعية.

ثلاثة أهداف أو نزوعات، اذاً، كانت تحرك من الداخل، بالفعل والممارسة التجربة التاريخية العربية الإسلامية منذ أن بدأت، وهي نفسها التي تحرك من الداخل كذلك ولكن في صورة حلم عنيد متجدد، طموح العرب في الحاضر إلى مستقبل سيظل باستمرار مشروعاً أمامهم ينمو ويتسع بكفاحاتهم ويتقلص ويضمر باستكانتهم وتخاذلهم:

ـ الهدف الأول يتمثل فيما عرفت به هذه التجربة التاريخية من النزوع نحو التوحيد والوحدة، هذا النزوع الذي سيترجم عملياً في قيام الدولة العربية الإسلامية الواحدة، الواعية بنفسها وبطابعها السياسي، ابتداء من عهد الفتوحات الكبرى عهد الخلفاء الراشدين والأمويين. وإذا كان هذا النزوع الوحدوي قد اصطدم، ابتداء من سقوط الدولة الأموية، بالواقع الذي خلفته الفتوحات نفسها، واقع التعدد على جميع الصعد، فإن النزوع نحو الوحدة على الصعيد السياسي قد ظل يحكم الفقه السياسي الإسلامي الذي رفض على الدوام أن يكون خليفة المسلمين أكثر من واحد، اقتداء بأعراض الصحابة يوم اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة بالمدينة بعد وفاة النبي مباشرة، أعراضهم بل واستنكارهم لفكرة «منا أمير ومنكم أمير» واتفاقهم في نهاية الأمر على تعيين خليفة واحد. ففي هذه السابقة اذاً، وفيما شُيِّدَ على أساسها وانطلاقاً منها من ممارسة تاريخية عملية وما بني عليها من فقه سياسي كان ولا يزال مُبَاطِناً للفقه الديني، يجب البحث عن أسس هذا النزوع الدفين في نفوس عرب اليوم نحو الوحدة. انه نزوع لا تفسره التجارب الأوروبية في الوحدة، سواء تجربة ألمانيا أو غيرها، لأنه سابق عليها وغير ذي علاقة بها لا عمودياً ولا أفقياً.. انه نزوع مباطن للتاريخ الإسلامي ككل: التاريخ السياسي والتاريخ الفكري، نزوع عبر في الماضي ويعبر في الحاضر عن الممكنات التي كان يمكن أن تتحقق ولم تتحقق، أو تحققت جزئياً ولم تتحقق كلياً.

ـ الهدف الثاني يتمثل فيما عرفت به التجربة العربية الإسلامية من نزوع نحو التمصير والتمدين، أعني الانتقال بالمجتمع من البداوة إلى الحضارة، من مجتمع العشيرة والقبيلة إلى مجتمع المدينة. كانت «يثرب» قرية صغيرة تقطنها قبيلتان عربيتان وبعض اليهود، فلما صارت مركزاً للإسلام أصبحت تدعى «المدينة»، ومع انتشار الدولة العربية الإسلامية «مُصِّرت الأمصار» حسب تعبير المؤرخين القدامى، فشيدت الكوفة والبصرة، وعمرت دمشق، وأنشئت الفسطاط بمصر والقيروان بافريقيا، ثم توالت العواصم الحضرية الكبرى من بغداد إلى القاهرة إلى فاس فضلاً عن الحواضر التي استعجمت شرقاً كبخارى والري وأصبهان أو غرباً كاشبيلية وقرطبة وغرناطة. وهكذا فإذا ما نحن استقرأنا التاريخ العربي الإسلامي فسنجد أن جميع الانطلاقات الكبرى التي

عرفها، سواء في المشرق أو في المغرب، كانت تتسم بالنزوع نحو المدينة، وبتعبير ابن خلدون بالانتقال من «خشونة البداوة إلى رقة الحضارة»... والعكس صحيح أيضاً: ذلك أن جميع التراجعات التي عرفها هذا التاريخ كانت مقرونة بهجمات البدو واكتساحهم المدن. والمثال البارز والمشؤوم الذكر في هذا الصدد هو هجوم التتر وتخريبهم بغداد.. ثم اكتساح قبائل آل عثمان للوطن العربي بأجمعه تقريباً (باستثناء المغرب) مما كانت نتيجته توقف النزوع نحو التمدن والتحضر، بل التراجع نحو البداوة ومن ثم تكريسها في جميع الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية حتى أصبح الطابع المميز لعصر الانحطاط في الحضارة العربية، الطابع الذي ما زال يَسِمُ حياتنا في كثير من المجالات.

ـ وأما الهدف الثالث فيتمثل فيما طبع التجربة الحضارية العربية الإسلامية من نزوعٍ نحو العقلنة: عقلنة الدين بالارتفاع به من عبادة الأصنام والأوثان والكواكب إلى عبادة إلهٍ واحد متعال ومنزه، وعقلنة الفلسفة بالاتجاه بها نحو فصلها عن الدين وإعادتها إلى أصلها كبحث في الطبيعة وما وراء الطبيعة (مع ابن باجه وابن رشد)، وعقلنة العلم بفصله عن السحر والكهانة وربطه بـ «العاديات» أي بما تجرى به العادة من الظواهر الطبيعية (مع ابن الهيثم وابن النفيس وغيرهما)، وعقلنة الحياة الاجتماعية بربط العلاقات فيها بمنطق التجارة والاقتصاد البضاعي، وعقلنة السياسة بربط الخلافة، أي رئاسة الدولة، بالاختيار (عند أهل السنة وهم الأغلبية) على الأقل على الصعيد النظري والمبدئي، الامر الذي ظل تحقيقه مثلاً أعلى يشد إليه العرب في كل العصور.

نعم لم تتحقق هذه الأهداف في صورتها الكاملة في أية فترة من فترات التاريخ العربي الإسلامي، وهذا ما يجعلها حية تؤسس، بصورة واعية أو لا واعيـة، نزوعات العرب اليوم إلى «مشروع حضاري» مستقبلي.

٧ ـ مطالب للمستقبل

المشروع الحضاري العربي إذاً، مشروع الماضي ومشروع المستقبل، هو النزوع إلى تحقيق هذه الأهداف الثلاثة: الوحدة، التمدين، العقلنة. كما أن التاريخ العربي الإسلامي يفقد معناه ويبقى مجرد احداث تتعاقب وتتصادم، ودول تتنافس وتتزاحم، إذا لم نقـرأه كصيرورة هادفة إلى تحقيق هذه النزوعات الثلاثة، فكذلك «علم المستقبلات العربية» لن يستطيع أن يعمل خارج نطاق تنمية التخلف وتعميق التبعية ما لم يؤسس على خيارات استراتيجية ثلاثة: الوحدة، التمدين، العقلنة. ذلك لأن المستقبل العربي، مستقبل العرب ككل ومستقبل كل قطر عربي، رهين بما سينجزه العرب في

اطار هذه الخيارات الاستراتيجية التي هي اليوم، أكثر من أي وقت مضى، ضرورة تاريخية.

أ - ان السير في طريق تحقيق وحدة عربية حقيقية، اقتصادية وسياسية وثقافية، ضرورة تاريخية، لأنه من دون خطة انمائية عربية مشتركة ومتكاملة لن يستطيع العرب ضمان حاجاتهم من المواد الغذائية ومن المصنوعات بما في ذلك السلاح. لقد أكدت تجربة العشرين سنة الماضية، وستؤكد السنوات المقبلة أيضاً، أن أيّ قطر عربي لا يستطيع بمفرده تلبية حاجاته في الميادين التي ذكرنا، وبالتالي لا يستطيع ولن يستطيع، بمفرده، التحرر من التبعية، سواء الاقتصادية منها أو الصناعية التقانية أو العلمية. ان التحرر من التبعية يعني أولاً وقبل كل شيء: الاستقلال الذاتي. ونحن لا نعتقد أن هناك قطراً عربياً واحداً يستطيع اليوم الادعاء بأن في إمكانه أن يستقل بنفسه متحرراً من كل نفوذ خارجي. ان الخيار المفروض اليوم على الأقطار العربية هو: إما السير في طريق الوحدة العربية وبالتالي طريق الاستقلال الذاتي بالمعنى الذي ذكرنا، وأما مواصلة السير في طريق التبعية لمراكز الهيمنة الخارجية، وليس هناك من طريق ثالث.

ب - والسير في طريق «تمدين» المجتمع العربي، أي تحويله إلى مجتمع مدني، ضرورة تاريخية كذلك لأنه من دون تقليص مظاهر «البداوة» فيه إلى أقصى حد لا يمكن الحديث بِجدٍّ عن مشروع حضاري عربي. ونحن نقصد هنا بـ «البداوة» بمعناها الواسع الذي يشمل العمران والاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والفكر. ان الخيام والأكواخ سواء في الصحارى أو في الأرياف أو على ضواحي المدن أو في قلبها ظواهر عمرانية متفشية في جل الأقطار العربية إن لم نقل في جميعها، وفضلاً عن ذلك فهي القطاع «العمراني» الذي يأوي أغلبية السكان في معظم الأقطار العربية. وبقدر ما تُشكّل هذه الظاهرة مظهراً من مظاهر التخلف بقدر ما هي عامل من عوامل تكريسه وتعميقه وجعل آثاره تنسحب على المستقبل: على الاقتصاد والاجتماع والتعليم والثقافة والفكر. ان تجهيز الأرياف تجهيزاً عصرياً على صعيد السكن والتعليم في ارتباط مع تصنيع الفلاحة وشق الطرق... كل ذلك أصبح شرطاً أولياً من شروط الدخول في الحضارة المعاصرة دخول المنتج لا دخول المستهلك فقط. هذا من جهة ومن جهة أخرى ليست «البداوة» في مجتمعاتنا مقصورة على الأرياف وحدها بل هي حاضرة، وبصورة مكشوفة حيناً ومقنعة حيناً آخر، في المدن أيضاً: هي حاضرة في السكن والعلاقات الاجتماعية والسلوك الفردي والجماعي وأسلوب النظر إلى الأشياء، كما هي حاضرة في الحياة السياسية وكيفية ممارستها.

وإذا كنا نشكو اليوم غياب الديمقراطية غياباً كلياً في بعض البلدان العربية، وزيف وفشل ما هو قائم من مظاهرها في بعضها الآخر، فلأن الديمقراطية هي من

خصوصيات المجتمع المدني، المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان مواطناً أي عضواً في جماعة بشرية تنظم حياتها مؤسسات ديمقراطية تضمن لكل فرد الحقوق والواجبات نفسها ويكون فيها الحاكم رئيس دولة ينوب عن الجماعة كلها وبرضاها وليس رئيس عشيرة أو عصبة من الأقوياء بالمال أو السلاح، وتكون فيها الشرعية السياسية مؤسسة على ديمقراطية حقيقية تضمن تداول السلطة وتمنع احتكارها سواء من جانب فرد أو من جانب جماعة. وواضح أن شروط قيام مجتمع مدني بهذا المعنى لا يمكن أن تتوافر،لا بعامل «تطور الأمور»، ولا بعامل إرادة خيرة ما، ما لم تكن مظاهر «البداوة» التي تحمل في جوفها خصائص المجتمع الرعوي والمجتمع الزراعي المتخلف، قد اختفت أو هي في طريق الاختفاء التام. ومن هنا تظهر للعيان العلاقة الصميمة بين السير في الاتجاه الوحدوي التكاملي على الصعيد الاقتصادي والسياسي والثقافي وبين السير في طريق «تمدين» المجتمع العربي ككل. ذلك لأن الشروط الذاتية والموضوعية، البشرية والمادية،لانطلاق مسلسل بناء المجتمع المدني العربي لا يمكن، أو على الأقل يصعب، توافرها لجميع الأقطار العربية إذا ما هي بقيت أقطاراً منفصلة، متنافسة بل ومتناحرة، وفي الوقت ذاته متخلفة أو مجرد مستهلكة، وفي كلتا الحالتين تابعة.

ج ـ وأما السير في طريق عقلنة الحياة العربية بمختلف مظاهرها فضرورة تاريخية كذلك، ليس فقط لأن الحضارة المعاصرة تقوم كلها على التنظيم العقلاني لكل مرافق الحياة، بل أيضاً لأن العقل العربي المعاصر ما زال يحمل بين طياته رواسب كثيرة متنوعة من صنوف اللامعقول الموروث عن عصور الانحطاط في الحضارات السابقة على قيام الدولة العربية الإسلامية إضافة إلى ما أنتجه أو كرسه عصر الانحطاط في حضارتنا نفسها.

تلك في نظرنا المقومات الأساسية والضرورية لـ «المشروع الحضاري العربي» كما يطرح نفسه اليوم. فما دامت هذه المقومات قائمة كنزوعات تستحث الفكر والعمل فالعرب سيظلون مشروعاً للمستقبل. أما إذا ماتت فيهم هذه النزوعات الثلاثة فإنه سيكون من لغو الكلام الحديث عن «مشروع حضاري عربي». ان العرب من دون هذه النزوعات الثلاثة سيخرجون نهائياً من التاريخ، تاريخهم الذي كان تاريخاً للعالم، ليلتحقوا، كما هو الشأن الآن أو يكاد، بـ «لا تاريخ» عالم مسلوب الماضي والحاضر والمستقبل، عالم لاهوية محددة له فأطلقوا عليه رقما فقالوا: «العالم الثالث» ساكتين عن أي العوالم هو أول، وعن أيها هو ثان، وكان الأولى أن يسموا الأشياء بمضامينها الفعلية فيقولوا: «العالم اليتيم» أو يحتفظوا له بالاسم الذي أطلقوه عليه أول مرة: «البلدان المتخلفة». نعم الوطن العربي اليوم «يتيم» و «متخلف» ولكن ما يميزه عن غيره داخل «العالم الثالث»، هو أنه أكثرها إمكانات للخروج من اليتم والتخلف: ولعل هذا وحده كاف لتبرير التفكير

في «مشروع حضاري عربي»، المشروع الذي يجعل السؤال: «المجتمع العربي إلى أين؟» سؤالاً مبرراً.

الفصل السابع

العرب والغرب على عتبة العصر التقاني (*)

(*) كلمة ساهم بها المؤلف في : ملتقى الفكر العربي الحديث وصلاته بالفكر الغربي ، الذي نظمته جمعية الصداقة الاسبانية العربية في «اطار الربيع الأندلسي»، الأندلس (جنوب اسبانيا)، ربيع ١٩٨٤.



١ - «لماذا تأخرنا. . .؟»

في مثل هذا الوقت من القرن الماضي - الثمانينات من القرن التاسع عشر - أخذ يتبلور في الساحة الفكرية العربية، وتحت وقع الصدمة مع الغرب، وعي عميق بـ «التأخر» وبالتالي بضرورة «النهضة». لقد كانت أوروبا آنذاك تعيش شباب عصرها الصناعي الذي كان قد مضى على قيامه أكثر من قرن، عصر الآلة البخارية والفحم وصناعة الحديد والنسيج . . . الخ . لقد تميز شباب هذا العصر الصناعي ليس فقط بالفتوحات الجديدة في ميدان العلم والتقنية بل أيضاً بالنمو الهائل الذي عرفته الرأسمالية الأوروبية التي كانت قد بدأت تغزو العالم، عالم افريقيا وآسيا خاصة، بمنتوجات صناعتها وايديولوجيتها الليبرالية.

وتحت تهديد هذا الغزو، بل وبفعل ضرباته الأولى في الوطن العربي (احتلال الفرنسيين للجزائر ثم تونس واحتلال الانكليز لمصر. . . الخ) بدأ العرب يعون وضعيتهم كـ «أمة» استسلمت للنوم أحقاباً طويلة فأصبحت هدفاً للطامعين، ضعيفة لا تقوى على الدفاع عن نفسها. نعم أن بدايات اليقظة العربية الحديثة يمكن الرجوع بها إلى ما قبل هذا الوقت بكثير، إلى غزو نابليون لمصر (١٧٩٨ - ١٨٠١) أو إلى ما قبل ذلك ،ومع ذلك فإن الوعي بـ «التأخر» لم يتبلور في تيار فكري يطرح شروط النهضة ويدخل في جدال مع «الآخر» الغرب، بوصفه يمثل بسلاحه وصناعته وفكره أكبر تحد تاريخي للعرب، إلا في مثل هذا العقد من القرن الماضي حينما أسس جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده جمعية «العروة الوثقى»، «وهي جمعية تألفت لدعوة الأمم الاسلامية إلى الاتحاد والتضامن والأخذ بأسباب الحياة والنهضة ومجاهدة الاستعمار وتحرير مصر والسودان من

الاحتلال البريطاني، وكانت تضم جماعة من أقطاب العالم الاسلامي وكبرائه»[1]. وعلى الرغم من أن هذه الجمعية لم تكن الوحيدة من نوعها، إذ كانت قد تألفت قبلها وبعدها جمعيات عربية مماثلة، فإن دورها في بعث الوعي النهضوي في صفوف العرب، مشرقاً ومغرباً، كان أعمق وأوسع من دور أية جمعية أخرى. وهذا لم يكن راجعاً فقط إلى كونها كانت ذات فروع واتباع في كثير من أقطار الوطن العربي، بل أيضاً، ولربما بالدرجة الأولى، إلى المجلة التي كان يصدرها الأفغاني وعبده بالاسم نفسه (العروة الوثقى) من باريس والتي كانت توزع ـ سراً في معظم الأحوال ـ في كثير من عواصم الوطن العربي الاسلامي ومدنه الرئيسية[2].

وهكذا فمع مجلة «العروة الوثقى» والتيار الذي خلقته، وأيضاً مع التيارات الأخرى ذات الطابع «الليبرالي» أو «القومي» والتي بدأت تتبلور في الوقت نفسه تقريباً داخل بعض الأقطار العربية وفي صفوف جمعيات الطلبة العرب في الخارج (باريس بصفة خاصة)، أخذ الوعي النهضوي العربي يضع «الأنا» (العرب، المسلمون، الشرق) في موقع النائم، المتأخر، المعتدى عليه، المهدد في وجوده المادي وكيانه الروحي، ويضع «الآخر» (الغرب، أوروبا المسيحية) في موقع الناهض المتقدم، ولكن أيضاً الغازي التوسعي المستعمر. ومن هنا ذلك الموقف المزدوج الذي اتخذه العرب من الغرب، الموقف الذي يتسم بالتناقض الوجداني: الاعجاب والكراهية في الوقت نفسه. الاعجاب بالغرب، بعلومه وصناعته وأفكاره التحررية والدعوة إلى اقتفاء آثاره والأخذ بأسباب تقدمه، والكراهية للغرب نفسه الغازي التوسعي الاستعماري والدعوة إلى مقاومة نفوذه والتحرر من هيمنته. أما الاشكالية العامة التي كانت تحكم هذا الموقف المزدوج فتتلخص في ذلك السؤال المشهور الذي تردد في كل مكان من الوطن العربي والإسلامي، تحت تأثير حركة الأفغاني وعبده: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟».

٢ ـ ولماذا فشلنا في تحقيق نهضتنا

ليس من شأننا هنا الخوض في الأجوبة التي اقترحت لهذا السؤال ولا في التطورات اللاحقة التي عرفها الوطن العربي، سياسياً واجتماعياً وفكرياً، منذ ذلك الوقت إلى اليوم، فهي معروفة ومدروسة. ما نريده من وراء التذكير بظروف تبلور الوعي النهضوي عند العرب في مثل هذا الوقت من القرن الماضي، وبالاشكالية العامة التي واجهها هذا الوعي، حينما كانت أوروبا تعيش عصرها الصناعي وانطلاقتها التوسعية

---

(١) عبدالرحمن الرافعي، جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق، ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧، أعلام العرب، ٦١ (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦١)، ص ٤٨.

(٢) العروة الوثقى، ١٨ ج (١٣ آذار/ مارس ـ ١٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٨٨٤).

الاستعمارية، هو التعرف إلى حالة الوعي النهضوي العربي اليوم، أعني إلى نوع الاشكالية التي يواجهها في هذا الوقت بالذات الذي بدأ فيه الغرب ـ والعالم المصنع كله ـ يدخل في عصر جديد تماماً، العصر التقاني الذي يبدو أنه سيفرض نفسه على عالم القرن الحادي والعشرين بأقوى وأوسع وأعمق مما فعل العصر الصناعي في القرن الذي بدأنا نودعه، القرن العشرين.

وإذا كان السؤال الذي عبر به العرب عن وعيهم النهضوي في القرن الماضي سؤالاً مضاعفاً: «لماذا تأخرنا؟» (نحن العرب، نحن المسلمين، نحن أبناء الشرق) و«تقدم غيرنا؟» (الغرب، أوروبا المسيحية)، فإن السؤال الذي يعبر اليوم عن الوعي النهضوي «الجديد» في الساحة الفكرية العربية، سؤال مضاعف كذلك: «لماذا فشلنا في تحقيق نهضتنا بعد أكثر من قرن من وعينا بضرورتها وعملنا من أجلها؟» (نحن العرب، نحن المسلمين) من جهة، و «كيف ينبغي أن نعمل كي نستطيع الدخول مع الغرب، والعالم المصنع بصورة عامة، في العصر التقاني» (نحن العرب، نحن المسلمين، نحن العالم الثالث) من جهة ثانية.

بدأ العرب في طرح هذا السؤال النهضوي، المضاعف الجديد، منذ أوائل السبعينات. ومن السهل على المرء أن يتبين الدوافع التي جعلتهم يطرحونه في هذا التاريخ بالذات: ان هزيمتهم أمام اسرائيل عام ١٩٦٧ التي سجلت، بصورة نهائية، فشل التجربة الناصرية التي كان العرب المتنورون يأملون منها أن تكون انطلاقة «ثورية» لتحقيق القوة والعزة والتقدم للوطن العربي كله، ان هزيمتهم تلك كافية وحدها لتفسير الشق الأول من السؤال: «لماذا فشلنا في تحقيق نهضتنا. . . الخ؟»، أما الشق الثاني منه فهو في الحقيقة امتداد لاشكالية مهمة يعانيها اليوم العالم الثالث كله، اشكالية «نقل التقانة» إليه من «المركز» (الغرب أساساً) الذي بدأ يدخل فعلاً، وبسرعة فائقة في عصر جديد، عصر الثورة التقانية.

من هنا، أي بفعل هذا السؤال المضاعف، تسود الفكر النهضوي العربي المعاصر نزعتان: نزعة ايديولوجية نقدية تحاكم المائة سنة الماضية، ونزعة تقنوية اقتصادوية مشغولة بمشكل «نقل التقانة» إلى العرب.

لنلق نظرة سريعة على أطروحات النزعتين معاً، ولنبدأ بالأولى.

٣ ـ جواب الايديولوجيين العرب ومعاناتهم

منذ عشر سنوات، وبالضبط في ما بين ٧ و ١٢ نيسان/ أبريل من عام ١٩٧٤، انعقدت بالكويت ندوة فكرية حضرها أبرز رجال الفكر في الوطن العربي آنذاك. وكان

عنوان الندوة هو: «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي»، وهو عنوان غني بالدلالة. انه حكم صريح على أن التطور الحضاري في الوطن العربي لا يسير السير الطبيعي في اتجاه التقدم، الأمر الذي يعني أن المائة سنة الماضية على وعي العرب بضرورة النهضة وعملهم من أجلها لم تنته إلى النتائج المرجوة، بل انتهت إلى أزمة، «أزمة تطور».

كيف يشعر الوعي العربي بوقع هذه الأزمة؟ كيف يتصور أبعادها وخطورتها؟

لنستمع إلى أحد أبرز المساهمين في الندوة يتحدث في مقدمة دراسته عن «الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي»، لنستمع إليه يتساءل في مقدمة بحثه: «لماذا تطلب وفاق العرب مع العصر كل هذا الوقت الطويل، ودون جدوى؟» ثم يضيف قائلاً:

«هذا السؤال المصيري، النازف كالجرح في ضمير كل عربي ملتزم، إذا كان ما يزال يأخذ يوماً بعد يوم أبعاداً مأساوية متزايدة فلأنه قد مضت على ارتطام هذه الأمة بالحضارة الحديثة وبمعطياتها وآلاتها سنون بعيدة بعيدة. كتلة الأقاليم العربية مضت عليها الفترة الزمنية الكافية لتكون في مستوى العصر وتكنولوجيته وفيضه الحضاري. معظمها على الأقل انطلق قبل الصين التي بدأت منذ ربع قرن، بعضها قبل روسيا التي بدأت منذ سبعين سنة، وبعضها قبل اليابان التي بدأت منذ مائة سنة. ومع ذلك فهذه الأمم وصلت. كلها وصلت، بينما لم يصل أي اقليم عربي طليعي إلى شيء بعد. مأساوية السؤال إنما تنبع من احتمالات الأجوبة عليه: فهل وصلت الأمة حقاً مرحلة الشيخوخة فهي إلى الادبار والعقم الحضاري؟ أو أضاعت الطريق؟ وأنى الطريق؟ أم ثمة من الأمراض المعقدة في تكوينها العام، ما يشل المفاصل أن تسير السير الذي يقتضيه إيقاع العصر؟ تلك هي المسألة»[٣].

وعلى الرغم من أن الباحث نفسه ومعه كل المساهمين في الندوة من مختلف الاختصاصات قد عالجوا الجوانب التي تناولوها (التخلف الفكري، التخلف السياسي، القيم والعادات والتقاليد، الدين، العائلة، نظام التعليم، التخلف الاقتصادي، الرؤية المستقبلية) بطريقة أقرب إلى الطرح العلمي والتحليل الموضوعي منها إلى الطرح المأساوي والفوران العاطفي، فإن ذلك لا ينال من الحقيقة الواقعية التالية، وهي أن الشعور بالاحباط أصبح منذ هزيمة العرب عام ١٩٦٧ الظاهرة المهيمنة على الوعي النهضوي العربي. يتجلى ذلك واضحاً في معظم الكتابات التي تناولت، بكيفية أو بأخرى، التجربة النهضوية العربية، خصوصاً منهم أولئك الذين كانوا قبل الهزيمة من المنظرين لـ «الثورة» والذين بلغ بهم الحماس، أيام أوج الناصرية، درجة جعلتهم يقصون من قاموسهم كلمة «نهضة» باعتبار أن العصر عصر «الثورة» وليس عصر «النهضة» أو «الاصلاح». لقد أصيب هؤلاء كما أصيب غيرهم من الكتاب القوميين والتقدميين

---

(٣) أنظر: شاكر مصطفى، «الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي،» ورقة قدِّمت إلى: وقائع ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي، اشراف واعداد شاكر مصطفى (الكويت: جامعة الكويت، جمعية الخريجين، ١٩٧٥)، ص ٣٦.

بـ «نكسة» على صعيد الوعي أعمق وأدمى من النكسة الحربية التي أصابت الجيش المصري عام ١٩٦٧. لقد انفجرت في وعيهم كل المخاوف التي كانت تشوش عليهم حُلْمَهم الثوري والتي دأبوا على كبتها من قبل بالهروب إلى الأمام، بتضخيم المنجزات والأحلام معاً. لقد انفجرت هذه «المكبوتات» بعد النكسة مباشرة، وبصورة خاصة بعد وفاة عبدالناصر، فصار الجميع، وبسرعة البرق، يعاني حالة احباط حاد وعميق، فتحولت الايديولوجية العربية النهضوية من التنظير لـ «الثورة» إلى التنظير لـ «السقوط»، من قراءة الماضي والحاضر والمستقبل قراءة متفائلة حالمة إلى النظر إلى الزمان، ما مضى منه وما سيأتي، كمسرح لمأساة عربية لا بداية لها ولا نهاية.

لنعرض بعض النماذج.

يقول كاتب مصري، قومي تقدمي، مشهور في كتاب صدر له عام ١٩٧٨ بعنوان **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث** ما نصه: «ولقد كان تدهور الفكر العربي المعاصر وما يزال من أبرز مظاهر «السقوط» الناصري بعد هزيمة ١٩٦٧، حيث لم تستطع حرب ١٩٧٣ ذاتها أن تغير الصورة، بل لعلها افصحت عن بعض زواياها المعتمة. ولم تكن تلك الهزيمة أو الحرب كلاهما مجرد احداث عسكرية أو سياسية، فقد برزت هذه المعاني على السطح كالجزء العلوي من جبل الثلج الراسخ في أعماق البحر. أما ما خفي فقد كان أعظم، كان مرتبطاً بتطور قوى الانتاج وأنماطه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، كانت هزيمة ١٩٦٧ صياغة حضارية لسقوط تجربة اجتماعية»[٤]. ويمضي الكاتب في تحليل «ما خفي» و«ما كان أعظم» في الهزيمة ليكتشف أن الأمر لا يتعلق بحدث تاريخي، فريد ككل الأحداث التاريخية، بل بـ «قانون اجتماعي» يحكم «جدلية النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث» منذ نهضة محمد علي إلى التجربة الناصرية. ويخلص الكاتب في بحثه إلى أن المقارنة بين الفجر الأول للنهضة وسقوطها، والعصر الناصري الجديد، ليست بين رجلين، ولا حتى بين دولتين ومجتمعين قد تغلب فيهما أوجه الاختلاف على أوجه التشابه.. بل بين «عصرين كاملين» ارتفعت فيهما ظاهرتا النهضة والسقوط إلى مرتبة «القانون الاجتماعي»[٥].

وإذا كان هذا الكاتب المصري التقدمي قد ركز بحثه على العوامل الداخلية، في التجربة المصرية، التي تقف وراء ما سمّاه بـ «القوانين الاجتماعية والثقافية المضمرة في ظاهرة النهضة والسقوط»[٦]، فلقد سبق لكاتب ماركسي، مصري كذلك، أن عبر عن ظاهرة «النهضة والسقوط»، هذه بصيغة «قانون» أبرز فيه دور الاستعمار والامبريالية

---

(٤) غالي شكري، **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ١٧.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢.

العالمية. يقول: «انه كلما قطعت النهضة العربية شوطاً في طريق التقدم، يسارع الاستعمار إلى التدخل لاجهاض هذه الحركة ووأدها، أي أن قوى خارجية كانت تبادر إلى التدخل في اللحظة التي يبدأ فيها الحصاد»(٧). كما ينظر كاتب ماركسي سوري إلى الكارثة التي أصابت العرب من خلال هزيمة ١٩٦٧ فيصيح قائلاً: «بعد التطورات العربية الأخيرة المتمثلة في سلسلة انهيارية أمام اسرائيل وأمريكا، لم يعد بوسع أحد، حتى أكثر الظفراويين إيغالاً في الخيال والتفاؤل، أن ينكر أن الأمة العربيةتتخبط في هزيمة شاملة مطبقة، وأن محاولة النهضة العربية الثالثة قد اندحرت وصُفّيت»(٨).

ويوسع كاتب عربي آخر دائرة المقارنة فينظر إلى محاولات النهضة في الوطن العربي وفشلها، من خلال استمرار النهضة في أوروبا ونجاح الثورة في بلدان كثيرة. يقول: «منذ عصر النهضة إلى الآن وهذه المحاولات تتكرر: قامت على يد محمد علي (...) وفي مرة ثانية بدأت بين الحربين نهضة استهدفت التحديث، حصلت أمور كثيرة: كان الغرب في عصر النهضة الصناعية الأولى، عصر البخار، فاجتاز تلك النهضة ودخل عصر الطاقة والكهرباء ثم الثورة الالكترونية، كما حدثت ثورات اجتماعية كثيرة أيضاً، بدأت بالثورة البلشفية وتلتها الثورة الصينية، ومؤخراً الثورة الفيتنامية، ولم يستطع العرب أن ينجزوا أي نوع من أنواع الثورتين العلمية أو الاجتماعية السياسية، ولم يستطيعوا أن يقيموا دولتهم القومية، أو أن يقدموا الضمانات القانونية الضرورية لنشوء العمران». ليس هذا وحسب بل ان المسافة بين تخلف العرب وتقدم العالم الصناعي « تزداد ولا تنقص: في القرن التاسع عشر كانت المسافة بسيطة نسبياً بين المجتمع المصري والشامي وبين المجتمعات الغربية الصناعية (...) كان العرب إلى حد ما على اطلاع بما يجري في العالم، وكانوا أكثر قدرة على محاكاته. أما الآن فالمسافة تتسع وتنظيم المجتمع يتعقد ومعطيات السياسة العالمية تتشابك، ويُضيق على العرب شيئاً فشيئاً بحكم تصارع القوى»(٩).

٤ ـ اشكالية التقنويين العرب وهمومهم

هذا الشعور بتزايد الهوة التي تفصل العرب «المتخلفين» عن العالم «المتقدم» عالم «الآخر» (الغرب أساساً)، والذي يعانيه الايديولوجي العربي بشكل مأساوي وهو يعرض «التجارب» النهضوية التي خاضها الوطن العربي وما آلت إليه من فشل، يعانيه التقنوي العربي بصورة أقل مأساوية، ولكن أعقد اشكالية. ان التقنوي العربي مشغول كما قلنا لا بمحاكمة الماضي بل بالتفكير في سد «الفجوة التقانية» التي تفصل حاضر العرب عن حاضر الغرب ومستقبله.

---

(٧) أنظر: ميشال كامل، في مجلة: الآداب البيروتية (كانون الثاني/ يناير ١٩٧٣).

(٨) ياسين الحافظ، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة، الآثار الكاملة، ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٢٧٦. هذا ويقصد بالنهضة الثالثة، التجربة الناصرية. أما الثانية، فهي التي انطلقت في القرن الماضي. أما الأولى، فهي التي عرفها العرب في العصور الوسطى على عهد العباسيين خاصة.

(٩) أنظر: محيي الدين صبحي، «ندوة: الفكر العربي في مواجهة العصر،» شؤون عربية، العدد ٢ =

والواقع أن الأدبيات التقانيـة العربية التي بدأت تنتشر وتزدهر منذ منتصف السبعينات، إنما هي امتداد للأدبيات نفسها التي ظهرت حول مشكلة التنمية في العالم الثالث والتي ساهم فيها بحظ وافر الخبراء الغربيون أنفسهم سواء منهم العاملون مع الأمم المتحدة ومنظماتها أو مع الشركات الكبرى المتعددة الجنسيات أو الباحثون المستقلون. ومن الطبيعي أن يحاول المنتجون لهذه الأدبيات من الاختصاصيين العرب أن يعملوا على إبراز خصوصية المشكل في الوطن العربي، سواء على مستوى التحليل، أو على مستوى اقتراح الحلول.

والواقع أن الاهتمام بالتصنيع ومتطلباته بوصفه مقوماً أساسياً للتنمية قد برز واضحاً في الأدبيات العربية النهضوية منذ أوائل الستينات، ولكن الأدبيات التقانيـة العربية كما هي رائجة الآن لا يزيد عمرها على عقد من السنين. وبصورة عامة ان اهتمام الفكر العربي بموضوع نقل التقانـة ومتطلباته ومشاكله إنما يجد انطلاقته الكبرى في الاجتماع الذي عقده في الرباط ما بين ١٦ و ٢٥ آب/ أغسطس من عام ١٩٨٦ وزراء البلدان العربية المسؤولون عن تطبيق التقانـة على التنمية والذي نظمته اليونسكو بالتعاون مع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم واللجنة الاقتصادية لغربي آسيا. وكانت التوصية التي أصدرها المؤتمر حول نقل التقانـة (التوصية رقم ٤) من أولى الوثائق المهمة العربية في هذا المجال، إذ لمست معظم القضايا والمشاكل المتعلقة بالموضوع.

ولا بد من التنويه هنا بالندوات التي عقدها ويعقدها كل عام أو عامين المهندسون العرب، بمشاركة الاقتصاديين العرب أحياناً. من ذلك على سبيل المثال، لا الحصر، ندوة «العلم والتكنولوجيا في خدمة التنمية بالوطن العربي» المنعقدة بمراكش ما بين ٢٤ و٢٩ نيسان/ أبريل ١٩٧٩ وندوة «دور الغاز الطبيعي في الايفاء بمتطلبات الطاقة في المستقبل» المنعقدة ما بين ١٤ و ١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨١ بالبحرين وندوة «الهندسة الاستشارية» المنعقدة ما بين ٢٢ و ٢٤ أيار/ مايو ١٩٨٢ بعمان وندوة «المستقبل التكنولوجي للوطن العربي في آفاق سنة ٢٠٠٠» المنعقدة ما بين ٣ و ٥ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٢ بالدار البيضاء وندوة «استخدام الطاقة الشمسية في العمارات والانشاءات» المنعقدة بدمشق ما بين ١٤ و ١٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٢، وندوة «الطاقة الجديدة والمتجددة في الوطن العربي» المنعقدة ما بين ٢٢ و ٢٤ كانون الثاني/

= (نيسان/ ابريل ١٩٨١)، ص ٢٥٦، ومحمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، بخاصة الفصل الأول، «النهضة... والسقوط»، وقد استعدنا من هذا الفصل الاستشهادات السابقة.

يناير بطرابلس ليبيا. أضف إلى ذلك أعمال المؤتمرات الدورية لكل من اتحاد المهندسين العرب واتحاد الاقتصاديين العرب. أما المقالات التي تنشرها المجلات العربية في الموضوع إضافة إلى الكتب فقد أصبحت من الكثرة والتنوع بشكل ملفت للنظر، على الرغم من أن بعضها يكرر بعضها الآخر ويطرح القضايا ذاتها ويقترح الحلول نفسها . . . وفي جميع الحالات، وسواء تعلق الأمر بأعمال المؤتمرات والندوات أو بما ينشر من أبحاث وكتب فإن «الآخر» في هذه الأدبيات هو هو دائماً: انه «الغرب». ولكي نبين صورة العلاقة بين الفكر العربي والغرب في هذا المجال نرى من المفيد حصر أهم القضايا التي تتناولها تلك الأدبيات في النقاط الأربع التالية: (١) الهوة التقانية. (٢) نقل التقانة. (٣) التقانة الملائمة. (٤) التنمية والوحدة العربية.

أ ـ الهوة التقانية

يمكن القول بصفة عامة ان الأدبيات التقانيـة العربية تنطلق كلها، صراحة أو ضمناً، من منطلق واحد هو ما يعبر عنه بـ «الهوة التقانيـة» (أو الفجوة . . . أو الثغرة) بين العرب والغرب. وإذا كان بعضهم ينظر إلى هذه «الهوة» كظاهرة عامة تسود العلاقة بين الدول المصنعة ودول العالم الثالث، مستعيداً أو مكرراً تحليلات خبراء الأمم المتحدة والباحثين الغربيين، فإن التركيز يقع في معظم الأحيان على خصوصية هذه «الهوة» كما هي بين البلدان العربية والغرب.

ولا يقتصر الأمر هنا على إبراز خصوصية معطيات الحاضر، بل يرجع كثير من الكتاب بالمشكلة إلى الاختلاف في مسار التطور الحضاري العام في الغرب عنه في البلاد العربية. وهنا تعطى للمسألة أبعاد تاريخية، كما يكتسي الحديث طابعاً نقدياً. وهكذا يقع التذكير بأن الدول الأوروبية قد مرت بثلاثة أطوار حضارية: الطور الزراعي والطور الصناعي بينما تمر الآن بالطور التقاني، في حين أن البلدان العربية، كغيرها من البلدان المتخلفة ما زالت تعيش على الحضارة الزراعية وقيمها حتى ولو كان اهتمامها غير مركز على النشاط الزراعي، بل حتى ولو كانت لا تنتج ما يكفيها من المواد الزراعية. فالعرب إذاً يواجهون حضارة الغرب القائمة على العلم والتقانة بمعطيات الحضارة الزراعية، بل بقيم البداوة وثقافتها. ومن هنا تلك الهـوة السحيقة التي تفصل بين نظرة الغرب ونظرة العرب للحضارة، وبين القيم التي تسير حضارة الغرب في يومنا هذا وقيم العرب التي هي مزيج غريب من قيم الحضارة الزراعية القديمة وقيم البداوة المتأصلة وقيم عصور الانحطاط وقيم الاستهلاك التي يصدرها الغرب لكل الأبواب المشـرعة. وبناء على ذلك فإن ما يحتاجه العرب في هذا المجال هو، أولاً وقبل كل شيء «ثورة فكرية قيمية تغير نظرة الانسان العربي إلى نفسه وإلى علاقته بالمجتمع وبالكون بحيث يتحرر من كل الاغلال

الفكرية والمادية التي حجمت فكره وقدرته على الابتكار منذ القرن الحادي عشر الميلادي»[١٠].

على أن معظم التقانيين العرب يقفون عند حدود المعطيات الحاضرة التي يصفونها بواسطة خطاب «تقنوي» يعتمد المقارنة الاحصائية بين واقع البلدان المصنعة المتقدمة والبلدان المتخلفة، بما فيها البلدان العربية، في مختلف المجالات التي لها علاقة بعالم التقانة كالبحث العلمي وعدد الأطر الفنية وانتاج المواد المصنعة . . . الخ وإذا كانت النظرية المتفائلة التي روج لها بعض الخبراء الغربيين والقائلة بأن تطور التقانة في العالم المصنع، والطابع العالمي للنشاط التقاني سيؤديان في نهاية الأمر إلى تعميم التقانة على جميع البلدان النامية وبالتالي إلى حل مشاكل التخلف. . . إذا كانت هذه النظرية قد ترددت لها أصداء، في وقت من الأوقات، بين الأدبيات التقانية العربية فإن الاتجاه السائد الآن في هذه الأدبيات هو الدعوة إلى نقل التقانة مع إبراز الصعوبات والعوائق الخارجية والداخلية واقتراح بعض الحلول.

ب ـ اشكالية «نقل التقانة»

تدور المناقشات بين الفنيين العرب في موضوع «نقل التقانة» حول عدة قضايا تتناول امكانية نقل التقانة الغربية إلى البلدان العربية والصعوبات والعوائق التي تحول دون ذلك سواء منها تلك الراجعة إلى طبيعة هذه التقانة نفسها أو إلى سياسة مالكيها أو إلى وضعية البلدان العربية وسياسة حكوماتها. وفي هذا الصدد يبرز كثير من الدراسات أن التقانة التي يصدرها الغرب إلى العالم الثالث أو يقبل تصديرها هي تقانة متخلفة نسبياً، تجاوزتها الاختراعات الجديدة أو أنها على وشك أن تتجاوز، وأنها في الغالب تقانة السلع الاستهلاكية التي يستفيد منها الغرب ذاته باستيراد منتجاتها بتكلفة أقل مما لو قام بانتاجها في بلاده حيث اليد العاملة مرتفعة الثمن كثيراً بالنسبة إلى اليد العاملة في البلدان النامية. أضف إلى ذلك حجب التخصصات العلمية المهمة عن طلاب العالم الثالث واغراء الاختصاصيين العرب بالهجرة إلى البلدان الغربية مما يشكل نزيفاً علمياً خطيراً تعانيه البلدان النامية كلها، وفي مقابل ذلك يصدر الغرب إلى هذه البلدان فائض الخبرة الفنية المتوسطة المتوافرة لديه بأثمان مرتفعة جداً الأمر الذي يساعد على حل مشكلة البطالة في البلدان الأوروبية المصدرة. . . الخ. هذا علاوة على السياسة الاستغلالية التي تتبعها الشركات المتعددة الجنسية حيث تجني أرباحاً باهظة من عملية نقل التقانة إلى البلدان النامية مع اتخاذ كل

(١٠) أنطونيوس كرم، العرب أمام تحديات التكنولوجيا، سلسلة عالم المعرفة، ٩٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٢)، ص ١٦٤، و ٢١٠.

الاحتياطات حتى لا تؤدي عملية «النقل» تلك إلى استقلال البلدان المستوردة بنفسها في بعض المجالات التقانية . من ذلك مثلاً اشتراطها على الدول النامية المشترية للتقانة بعدم تصدير منتجاتها والبقاء مرتبطة بالدولة «البائعة» في مجال استيراد السلع الوسيطية، مما يجعل حق التصرف في التقانة يظل دائماً في يد البائع «وكان المشتري لا يؤدي ثمن التمتع والتحكم في السلعة»[11]. كما تحرص تلك الشركات على جعل فروعها في البلدان النامية مترابطة بحيث يتوقف بعضها على بعض وترتبط جميعاً بالمركز، الأمر الذي يجعل تأميم أي فرع منها من طرف الدولة التي يوجد فيها لا يجدي فتيلاً، أضف إلى ذلك ما تقوم به هذه الشركات العملاقة من تكييف أذواق الناس وعاداتهم الاستهلاكية مع منتجاتها ومعطياتها التقنية، عن طريق حملات الاعلام الفنية الواسعة النطاق، مما ينتج منه ظهور حاجات جديدة وعادات جديدة لدى شعوب العالم الثالث فيزيد مستوى استهلاكها على قدراتها الانتاجية وتتفاقم بسبب ذلك مشكلة التنمية وتزداد تعقيداً. ومن هنا يرى كثير من الباحثين أن الشركات المتعددة الجنسية المتحكمة في معظم الصناعات في الغرب هي عبارة عن أدوات جهنمية للاستغلال في يد الامبريالية في هذه المرحلة من التوسع الرأسمالي في العالم.

وكما تهتم الأدبيات التقانية العربية بإبراز دور الغرب، وبكيفية خاصة شركاته المتعددة الجنسية، في عرقلة عملية النقل «النزيه» للتقانة إلى البلاد النامية والحيلولة دون غرس جذورها فيها، تبرز الأدبيات نفسها كذلك، وبالدرجة نفسها من القوة والالحاح، العوائق والعراقيل الداخلية التي تجعل عملية غرس التقانة في البلدان العربية تتطلب تحويلاً شاملاً للمجتمع وبناه وتقاليده. من هذه العوائق التي يقع الالحاح عليها: التوزع السكاني غير المنتظم والهجرة من البادية إلى المدينة، وانتشار الأمية (جل البلاد العربية تتراوح نسبة الأمية فيها ما بين ٧٠ بالمائة و ٩٥ بالمائة) وتزايد نسبتها في بعض الأقطار (مثلا في العراق ازدادت نسبة الأميين البالغين ١٥ سنة فما فوق بـ ٢٧ بالمائة بين ١٩٥٧ و ١٩٧٠) وبالتالي الفقر إلى المهندسين والفنيين (يقدر الاختصاصيون أن ما يحتاجه الوطن العربي حالياً من هؤلاء هو مليون ونصف في حين أنه لا يتوافر منهم إلا نحو ٢٥٠ ألفاً). أضف إلى ذلك هجرة الأدمغة وتزايد البطالة وتوجيه قسم مهم من الدخل الوطني إلى شراء مواد الاستهلاك الغذائي ودعم الأساسية منها. . .

---

(١١) أنظر: ناصر حجي والعربي الجعيدي، «التكنولوجيا والتنمية: من أجل مشروع تكنولوجي عربي، ورقة قدّمت إلى: أعمال ندوة المهندسين والاقتصاديين العرب، مراكش - ابريل ١٩٧٩ (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٣)، ص ٥٤.

ج - التقانة الملائمة

أمام هذه الوضعية تطرح الأدبيات التقانية العربية مقولة «التقانة الملائمة»، وتدور المناقشات في هذا الشأن حول ما إذا كان ينبغي نقل التقانة التي تحتاج إلى تشغيل عدد كبير من الأيدي العاملة والتي تساهم بالتالي في حل مشكل البطالة، أم أنه من الضروري الأخذ منذ البداية بالتقانة المتطورة، لأن الأولى لن تعمل إلا على تعميق «الهوة التقانية»، بدل أن تعمل على تجاوزها. كما تطرح في هذا الاطار كذلك مسألة ما إذا كان من الأفضل نقل التقانة الجاهزة (التسليم بالمفتاح) أو الأخذ بسياسة نقل التقانة المفككة. وواضح أن مثل هذه القضايا مطروحة على مستوى العالم الثالث كله، وهناك نظريات مختلفة للخبراء الغربيين في هذه القضايا تستعيدها الأدبيات التقنوية العربية لتنقدها أو تحاول التوفيق بينها. غير أن الغالبية من الفنيين العرب يرفضون الانخراط في النظريات التي تجعل فكرة «الملاءمة» مرادفة للاختيار بين هذا الشكل أو ذاك من التقانة، ذلك لأنه، حسب رأيهم «لا توجد تكنولوجيا مصممة في مجتمع معين بظروفه الذاتية الخاصة قادرة على حل معضلات مجتمع آخر دون استيعاب لأساسيات تلك التكنولوجيا ثم التعامل معها تطويعاً وفق الظروف الذاتية وتوفر الكوادر الفنية المحلية وتطوير البيئة التكنولوجية المحلية»(١٢). وبالتالي فالمسألة ليست مسألة الاختيار بين هذا النوع أو ذاك من التقانة بل المسألة أساساً هي قبل كل شيء وجود خطة شاملة للتنمية نابعة من مراعاة حاجات البلد وإمكاناته وقائمة على إرادة سياسية مصممة وقادرة على تجنيد القوى العاملة الفكرية والعضلية في جو من الحرية والحماس. ومن هنا فـ «المفهوم الصحيح فيما يخص الاختيار التكنولوجي هو مفهوم دينامي متكامل يأخذ بالتكنولوجيا المتطورة كما يأخذ بالتكنولوجيا الوسيطية والتقليدية، منبثق عن استراتيجية محددة للتنمية الصناعية ترتبط بدورها بمفهوم معين للتنمية يهدف إلى تحقيق الحاجات الأساسية للجماهير»(١٣).

د - التقانة.. والوحدة

من هذا المنظور تتجه الأدبيات التقنوية العربية إلى التأكيد على ضرورة طرح مشكل نقل التقانة وغرسها، لا على المستوى القطري وحسب بل على مستوى الوطن العربي بأكمله. وهنا نجد اتجاهات واضحة تربط التنمية التقانية في الأقطار العربية بتحقيق الوحدة بينها أو على الأقل بقيام نوع من التنسيق والتكامل، جدي وشامل، بين برامج التنمية فيها. ومن هنا تلك الدعوات التي تنادي بضرورة اعتماد

---

(١٢) فلاح سعيد جبر، «مقولة التكنولوجيا الملائمة للدول النامية،» قضايا عربية، السنة ٨، العدد ٧ (تموز/ يوليو ١٩٨١)، ص ٧٥.

(١٣) حجي والجعيدي، المصدر نفسه، ص ٦٣.

تخطيط عربي متكامل لنقل التقانـة يبدأ «بالتنوير ومحو الأمية على الصعيد العربي العام»[١٤] في الوقت ذاته الذي تؤكد فيه على استحالة «تحقيق استفادة كافية من حجم سوق الأقطار العربية في التطوير التقني ما لم يشترك كل قطر عربي في هذا النشاط»[١٥]

وبطرح المشكلة من هذا المنظور الوحدوي تتضاءل أمام الباحث كثير من العوائق والعراقيل التي سبقت الاشارة إليها خاصة منها تلك التي تتعلق باحتكار الغرب للتقـانة إذ يبدو المشكل في هذه الحالة ليس مشكل الشركات الأجنبية بل مشكل عدم التعاون والتنسيق الجديين بين البلدان العربية. ذلك أن مصادر خدمات ومنتجات التقـانة عديدة ولا يمكن أن تمارس سياسة احتكارية تجاه الوطن العربي في حال وقوف أقطاره صفاً واحداً. وإذاً فالمشكل في الحقيقة هو «أن كل قطر عربي مندمج بشكل عميق في السوق الدولية» مما يجعل منه موضوعاً للاستغلال وفريسة سهلة أمام الاحتكارات الدوليه. ومن هنا تكون الوحدة العربية هي الشرط الضروري للتحرر من الاحتكارات الأجنبية والدخول في مسلسل من التنمية متطور ومتكامل. وانطلاقاً من هذه النقطة يلتحق الكاتب التقنوي العربي بزميله المنظر الايديولوجي فيقرر مثله أن «نظرة إلى الواقع العربي ترينا أهمية وضرورة وحتمية الوحدة العربية. فقدر هذه الأمة الواحدة تاريخاً وحضارة وثقافة أن تتحد لتبني حاضرها ومستقبلها، إذ بدون وحدتها وتكاملها علمياً وعملياً ستبقى في اطار التخلف مهما حققت بعض أقطارها من نمو في بعض القطاعات»[١٦].

٥ ـ المشكل بين تناقضات العرب وتناقضات الغرب

إذا نحن انطلقنا في خاتمة هذه الجولة السريعة التي قمنا بها في الفكر العربي المعاصر والتي ركزنا فيها الاهتمام على اشكالية النهضة كما تطرح نفسها على العرب، على عتبة العصر التقـاني، إذا نحن انطلقنا من النقطة التي وقفنا عندها أعلاه فإن النتيجة التي تفرض نفسها علينا هي أن مشكل النهضة كما يعانيه العرب اليوم إنما يجد مصدره ومكوناته في التناقض الذي يميز الوضع العربي الراهن: التناقض بين مظاهر الحضارة الحديثة كما يعيشونها على مستوى الاستهلاك وبين مظاهر التخلف كما يعانـونهـا على مستوى الانتاج والسلوك والفكر، التناقض بين ضرورة الوحدة أو على الأقل التكامل والتنسيق على مستـوى استراتيجية التنمية والايفاء بشروطها ومواجهة عراقيلها

---

(١٤) أسامة الخولي، «خطة عربية لنقل التكنولوجيا،» شؤون عربية، العدد ٢١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٢).

(١٥) انطوان زحلان، «البعد التكنولوجي للوحدة العربية: ١ ـ السوق العربية المشتركة،» المستقبل العربي، السنة ٣، العدد ٢٢ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٠).

(١٦) جبر، «مقولة التكنولوجيا الملائمة للدول النامية».

الداخلية والخارجية وبين انقسام الوطن العربي إلى دول قطرية متنافسة متصادمة تابعة، كل بمفرده وبصورة من الصور، لمراكز الهيمنة العالمية. ومن هنا يبدو الحل واضحاً كالشمس: ان دخول العرب عصر التقانة بكل ما تعنيه هنا كلمة «دخول» من القدرة على الاستيعاب والمساهمة في الانتاج والتجديد يتوقف على عمليتين متكاملتين: قيام نوع حقيقي من الوحدة العربية (تنسيق فعلي، اتحاد فدرالي... الخ) وانجاز تنوع حقيقي كذلك من الثورة الثقافية تستهدف محو الأمية ونشر المعرفة العلمية على أوسع نطاق وغرس أسس العقلانية في التفكير والسلوك وجميع مرافق الحياة.

غير أننا إذا وقفنا عند هذه النتيجة وحدها فإننا سنكون في الحقيقة كمن ينظر إلى العملة من خلال أحد وجهيها ناسياً الوجه الآخر. ذلك أن مشكل النهضة العربية، كما طرح نفسه على العرب وكما عاشوه طوال المائة سنة الماضية يجد أيضاً مصدره ومكوناته في موقفهم المتناقض من الغرب: موقف الاعجاب والكراهية الذي أشرنا إليه في مقدمة هذا العرض. وتناقض موقف العرب من الغرب إنما يجد مصدره وبواعثه في التناقض الذي يشكل قوام الحضارة الغربية الحديثة: التناقض بين كون الغرب «حاملاً للواء الحرية والديمقراطية» ناشراً للعلم والتقانة «مدافعاً» عن حقوق الإنسان... الخ وبين كونه المستعمر للشعوب، المستغل لخيراتها ومصادر القوة فيها، القامع لحركات التحرر، المعرقل لنهضة الشعوب، المهيمن على التجارة العالمية، المحتكر للعلم والتقانة، المتنكر لكل القيم الإنسانية عندما توضع مصالحه المادية في خطر... وهكذا، فإذا نظرنا إلى المسألة من هذا «الوجه الآخر» للعملة بدا واضحاً أن مشكل النهضة العربية يتوقف حله على حل هذا التناقض الذي يشكل قوام الحضارة الغربية المعاصرة. هذا، طبعاً، إذا أخذنا هذه الحضارة ـ كما هي الآن فعلاً ـ على أنها حضارة العالم في عصرنا، أعني الحضارة التي لا بد أن ينخرط فيها كل شعب يريد أن يحقق درجة ما من التقدم والرقي حسب مقاييس العصر الحاضر، بل كل شعب يريد أن يحافظ على كيانه ويكتسب القدرة على الدفاع عن نفسه.

ولكن هل يمكن ذلك؟ هل يمكن للرأسمالية الغربية، التي أصبحت الشركات المتعددة الجنسية، الجشعة المحتكرة، تشكل عمودها الفقري، هل يمكن أن تقوم بثورة على نفسها، أي أن تلغي نفسها بنفسها؟ هل تستطيع الثورة العلمية التقانية تجاوز الحاجات والضرورات التي جعلت الحضارة الغربية المعاصرة تعتمد في وجودها على النفط العربي والمواد الأولية الأخرى في العالم الثالث؟ هل سيتغلب التنافس بين الشركات المتعددة الجنسية داخل الغرب، وبين الغرب الاستعماري ككل من جهة والدول المصنعة الأخرى من جهة ثانية، بصورة تؤدي في النهاية إلى تعميم التقانة

على العالم أجمع وبالتالي إتاحة فرصة جدية لدول العالم الثالث كي تعمل بحرية واطمئنان على سد الهوة التقانية ؟

واضح أن أي جواب يقدم لمثل هذه الأسئلة سيكون مجرد تخمين لا تزيد درجة «الصدق» فيه على التخمين الذي يقرر أن حرباً عالمية ثالثة ستنشب لا محالة وأنها هي التي ستغير المعطيات الراهنة رأساً على عقب وتكسر بالتالي «عنق الزجاجة» الذي توجد فيه قضية التنمية التقانية في العالم الثالث كله. والواقع أن ما نريد أن نخلص إليه هو التأكيد على أنه لا يجوز ولا يصح وضع قضية النهضة العربية، في هذا الوقت الذي يوجد فيه العالم على عتبة عصر التقانة، على كاهل الغرب وحده واعفاء العرب من كل مسؤولية، كما أنه لا يجوز ولايصح ارجاع المشكل كله إلى وضعية العرب وتناقضاتهم، وبالتالي اعفاء الغرب من كل مسؤولية. ان العلاقة بين العرب والغرب حقيقة واقعية لا يجوز اغافلها أو التقليل من شأنها (وهل يمكن اغفال واقع الهيمنة الامبريالية على العرب، وهل يجوز إغفال دور اسرائيل، وهل يجوز إغفال الدور الاستراتيجي للنفط العربي بالنسبةإلى الغرب. وأيضاً هل يجوز اغفال تغلغل منتوجات الحضارة الغربية، المادية والمعنوية، في حجم المجتمع العربي...) ان العلاقة بين العرب والغرب علاقة متعددة الأبعاد متداخلة الأطراف تشكل بنية معقدة من تلك البنى التي لا يمكن تغيير أي شيء فيها إلا بعد هزة عنيفة تهدها هداً. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: أين ستحدث هذه الهزة هل في الغرب أم عند العرب؟ وهل ستكون هزة سلمية أم أنها ستكون من نوع آخر؟

هل يمكن الخروج بنتيجة أخرى غير هذه؟ هل سيدشن عصر التقانة بداية تاريخ آخر للإنسانية غير التاريخ الذي عرفته حتى الآن، التاريخ الذي يشهد على نفسه أن التحولات الكبرى التي عرفها حتى الآن كانت دوماً بسبب هزات عميقة واسعة.

فعلاً إن اقتحام عالم الذرة وعالم الكواكب حدث جديد تماماً لم يكن يخطر ببال أجدادنا حتى على مستوى الحلم. وإذاً فلنتفاءل ولننظر إلى المستقبل من خلال معطيات الحاضر التي تختلف في طبيعتها عن كل ما كان يمكن أن يتنبأ به أجدادنا، بناء على دروس التاريخ الذي عرفوه.

الفَصْلُ الثَّامِنْ

"الرُّوحِيَّة" ضَرُورِيَّة ... وَلٰكِنْ بأيِّ مَعْنى (*)

(*) ساهم المؤلف بهذه الكلمة في: «الملتقى الإسلامي المسيحي الرابع» الذي انعقد في تونس، ٢١ - ٢٦ نيسان/ ابريل ١٩٨٦، تحت شعار: «الروحية ضرورية من ضرورات العصر».



١ - الطابع الآلي للحضارة المعاصرة.. نعم!

ليس ثمة شك في أن الموضوع الذي اختير محوراً للنقاش في هذا الملتقى هو من «موضوعات الساعة»، سواء في العالم المسيحي أو في العالم العربي والاسلامي أو في غيرهما من العوالم الحضارية على هذه الكرة الأرضية. ان الطابع المادي، الآلي والتقاني للحضارة المعاصرة، وهي أساساً حضارة الغرب، يجتاح جميع مرافق الحياة في هذه الحضارة مزاحماً، بل ومضايقاً إلى حد الاختناق، الجوانب الأخرى التي لا تخضع بطبيعتها للتنظيم الآلي والتسيير التقني. ان هذه الظاهرة التي لا تزداد إلا اتساعاً وتغلغلاً؛ خاصة في مراكزها الأصلية التي تقع جميعاً في العالم المسيحي (أوروبا وأمريكا)، قد أثارت وتثير ردود فعل تشهر بها وتنبه إلى أخطارها على الحياة البشرية، الفردية والجماعية، ومن ثم تدعو إلى العمل من أجل انقاذ الجانب الآخر في حياة الإنسان: الجانب الروحي.

وبما أننا، نحن أبناء العالم الإسلامي بل أبناء العالم الثالث عموماً، واقعون في تبعية حضارية للغرب، تكاد تكون شاملة، فإننا واقعون أيضاً، على نسبتنا ومقدارنا تحت تأثير الظاهرة نفسها، ظاهرة الآلية التي نستوردها جاهزة ونجتهد في إدخالها إلى حياتنا اليومية، إلى مؤسساتنا وبيوتنا، مما يثير لدينا ردود فعل تعكس احتجاج نظم حضارتنا وعاداتنا وقيمنا التي تشكل بالنسبة إلينا تراثاً حياً نعيشه ونتمسك به. ليس هذا وحسب، بل اننا نستورد، بحكم تبعيتنا للحضارة الغربية المعاصرة، ردود فعل هذه الأخيرة على الظاهرة نفسها ظاهرة هيمنة المادية والآلية، نستورد ردود الفعل تلك ونتبناها ونرددها مع نوع من الالتذاذ: «وشهد شاهد من أهلها».

٢ ـ ولكن الحوار اختلاف

اننا إذا كنا سننحو بتفكيرنا هذا المنحى فإننا سنكون قد دخلنا هذه الندوة متفقين كما أننا سنخرج منها متفقين كذلك. غير أن هذا «الاتفاق» سيكون على حساب الحوار، وبالتالي على حساب ندوتنا وهدفها الأساسي. لنبحث اذاً عن طريقة أخرى لطرح الموضوع تسمح لنا بمعالجته في اطار حوار مثمر. والحوار، كما نعلم، لا يقوم ولا يتأتى إلا بوجود حد أدنى من «الاختلاف». ولكي يكون الحوار مثمراً يجب أن يكون «الاختلاف» محدداً ومؤطراً. لنبدأ اذاً بتنصيب وتنظيم «الاختلاف» ـ ولا أقول الخلاف ـ بيننا ولنعمل في الوقت ذاته على تحديده وتأطيره بالصورة التي تضمن لنا أكبر قدر من التواصل والتفاهم. والحق أن أكثر ما يمكن أن نطمح إليه في هذا اللقاء، في نظري، هو مد جسور التواصل والتفاهم فيما بيننا. أما الاتفاق أو عدم الاتفاق فتلك مسألة ستبقى مطروحة ليس بيننا كطرفين في الحوار فقط، بل ستبقى مطروحة أيضاً داخل صفوف كل طرف.

اذاً سيكتسي طرحي للموضوع طابعاً منهجياً محضاً. وهكذا فبعيداً عن تقرير حقائق أو تقديم حلول سأقتصر، وهذا ليس ضناً مني بل ان هذا هو كل ما أملك بشأن هذا الموضوع، أقول سأقتصر على وضع مسألة «الروحية» في اطار «الاختلاف» بين المرجعية الثقافية الاسلامية والمرجعية الثقافية المسيحية.

لماذا الالحاح هنا على «الاختلاف»؟

والجواب: لأننا فعلاً مختلفون. نحن مختلفون، لا لأن طرفاً منا يمثل «الشمال» القوي أو «المركز» بينما يمثل الطرف الآخر «الجنوب» الضعيف أو «المحيط» التابع، ولا لأن هذا «شرق» وذاك «غرب» ولأن «الغرب غرب والشرق شرق ولن يلتقيا». . . لا، ان «الاختلاف» بيننا ليس من هذه الجهة، على الأقل بخصوص الحوار في الموضوع الذي اجتمعنا هنا لتبادل الرأي فيه، وإنما الاختلاف قائم بيننا حول تصور الموضوع نفسه، أعني حول الصورة التي تحضرنا كمسلمين من جانب ومسيحيين من جانب آخر عندما نسمع كلمة «روحية» ونريد تحديد مضمونها وبالتالي اصدار حكم ما بشأنها. موضوع حوارنا عنوانه: «الروحية ضرورة من ضرورات العصر»، وهذا عنوان يحمل توجيهاً لأنه يصدر حكماً، وبالتالي فهو يريد منا أن نبرهن على صحة هذا الحكم، أن نحشد أكثر ما يمكن من الأدلة التي تبرهن، أو على الأقل تؤكد، على «ضرورة الروحية» لهذا العصر. . ان هذا يعني أن المطلوب منا هو تركيز كل جهودنا الفكرية حول كلمة «ضرورة» والتعامل بالتالي مع كلمة «روحية» وكأنها أمر معروف بنفسه ومتفق عليه. ان عنوان الموضوع الذي اختير للندوة يقرر، ضمنياً على الأقل، أن «الاتفاق» حاصل حول معنى «الروحية»

وأن «الاختلاف» الممكن هو حول كونها «ضرورية»، وبالتالي فالمطلوب اثبات هذه «الضرورة»، بالنسبة إلى عصرنا، وهذا يحملنا على التعامل فقط مع جوانب معينة من «عصرنا»، والسكوت عن العصور الأخرى.

فلتكن، إذاً، الخطوة المنهجية الأولى التي اقترحها هي قلب هذا «الوضع» الذي يفرضه علينا عنوان الندوة. سأسكت مؤقتاً عن مسألة ما إذا كانت «الروحية» ضرورية أو غير ضرورية لعصرنا أو للعصور الماضية والمقبلة، الأمر الذي هو مظنة «الاختلاف» وسأتجه إلى مظنة «الاتفاق»، إلى «الروحية» وأضعها موضع السؤال: السؤال/ الحوار بين الاسلام والمسيحية.

٣ - «الروحية» في المرجعية العربية الاسلامية

أ - في اللغة...

لعل أول ما ينبغي ملاحظته في هذا الصدد هو أن لفظ «روحية» صيغة لا تستعمل في اللغة العربية إلا كصفة تفيد النسبة إلى الروح، فنقول مثلاً: «الحياة الروحية». على أننا لم نعثر على مثل هذه الصفة/ النسبة مستعملة في المجال التداولي العربي القديم، لا في الأدب الجاهلي ولا في القرآن مما يرجح القول، ابتداء، ان لفظ «روحية» في الاسلام، أقصد لغة العرب حين ظهور الاسلام، لم يكن مستعملاً أو على الأقل لم يكن يحيل إلى شيء محدد ولا كان تعبيراً عن تصور أو مفهوم. هذا بينما تذكر المعاجم القديمة لفظ «روحاني». من ذلك ما ورد في قاموس **لسان العرب** لابن منظور حيث نقرأ: «والروحاني من الخلق: نحو الملائكة ممن خلق الله روحاً بغير جسد، وهو من نادر معدول النسب» ثم يذكر أن بعض اللغويين يرون «أن العرب تقوله لكل شيء كان فيه روح من الناس والدواب والجن» وأن «من العرب من يقول في النسبة إلى الملائكة والجن: روحاني»، هذا بينما يؤكد لغويون آخرون أنه «لا يقال لشيء من الخلق روحاني إلا للأرواح التي لا أجساد لها مثل الملائكة والجن وما أشبههما، وأما ذوات الأجسام فلا يقال لهم روحانيون». أما صيغة «روحانية» فالظاهر أنها لم تستعمل في لغة العرب في الجاهلية وصدر الاسلام، وإنما استعملت هذه الصيغة فيما بعد ككلمات أخرى مثل الانسانية من الانسان والرجولية من الرجل... الخ[1]. وواضح أن هذه الصيغة المشتقة من الأسماء غير المنصرفة تدل على ما يجعل من الشيء ما هو عليه، فالرجولية هي الصفة التي تجعل من الرجل رجلاً وليس امرأة والانسانية هي الصفة

(١) أبو نصر محمد الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠)، ص ٩٣.

التي تجعل من الكائن البشري إنساناً وليس مجرد حيوان . . . الخ وبالمثل فـ «الروحانية» هي الصفة أو الخاصية التي تجعل من الكائن الروحاني «روحا بغير جسد»، أو كائناً له روح بإطلاق، أي سواء كان بجسد أو بغير جسد.

ب - في الحقل البياني

وإذا نحن انتقلنا الآن إلى الحقول الثقافية العربية الاسلامية وهي ثلاثة: الحقل البياني والحقل العرفاني والحقل البرهاني، وجدنا الحقل الأول، الذي يضم علوم اللغة والفقه والكلام خالياً من لفظة «روحية» أو «روحانية». أما لفظة «روح» وما يشتق منها مثل «روحي» أو «روحاني» فإن معانيها، في هذا الحقل، لا تبتعد كثيرا عن المعنى اللغوي الأصل. وهكذا فالروح عند البيانيين هي «ما به حياة الجسد» «وقد اختلف المتكلمون في ذلك فحكي عن النظام أنها جسم وأنه هو الدراك الفعال المكلف [= شرعاً] وهو وراء هذه الجملة [= الجسم]. وحكي عن أبي الهذيل أن الحياة والروح يجوز أن تكون جسماً ويجوز أن تكون عرضاً. وحكي عن البلخي أنها استنشاق الحي الهواء، وحكي عن بشر بن المعتمر أنها بعض جسم الحي وأنه الفعال الدراك. . . وذهب بعض الأشعرية إلى أن الروح عرض وهي الحياة وقال ليست بجسم ولا هي النفس ولا جوهر»(٢) ويؤكد أبو يعلى الحنبلي أن «الروح جسم وهي الريح يتردد في مخاريق البدن. . وهي وراء هذا الجسد وهذه الجملة، وهي مكلفة منعمة معذبة وليست بجوهر ولا عرض ولا هي الحياة لأن الحياة عرض بها يحيا الانسان كالقدرة التي بها يقدر والعقل الذي به يعقل الانسان. والإنسان يحيا بالحياة لا بالروح ولكن إذا كان حياً كان محلاً للروح لا أنه يحيا بها»(٣).

ج - في الحقل البرهاني

واضح إذاً أن الحقل المعرفي البياني يخلو مما يمكن أن يتخذ مرجعية لمفهوم «الروحية» أو «الروحانية» كما نستعمله اليوم. أما في الحقل المعرفي البرهاني في الثقافة العربية، وهو الحقل الذي يتخذ من أرسطو مرجعيته الرئيسية، فلفظ «الروح» كما يقول ابن باجه: «يستعمله المتفلسفون باشتراك: تارة يريدون به الحار الغريزي الذي هو الآلة النفسانية الأولى. فلذلك نجد الأطباء يقولون ان الأرواح ثلاثة: روح طبيعي وروح حساس وروح محرك، ويعنون بالطبيعي الغذائي إذ يوقعون الطبيعة في صناعتهم على النفس الغاذية. ويستعمل [= لفظ الروح] على النفس، لا من حيث هي نفس بل من حيث هي نفس محركة. والنفس والروح اثنان بالقول واحد بالموضوع. والروحاني منسوب إلى الروح إذا دل على المعنى الثاني [= النفس المحركة] ويدلون به على الجواهر الساكنة المحركة لسواها وهذه، ضرورة، ليست أجساما بل هي صور لأجسام إذ كل جسم

---

(٢) أبو يعلى الحنبلي، المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤)، ص ٩٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٤.

فهو متحرك». ويقول ابن باجه بصَدد لفظ «روحاني» ما نصه: «وشكل هذه اللفظة غير عربي، وهي داخلة في لسان العرب في الصنف الذي جاء على غير قياس عند نحويي العرب، فإن المقيس عندهم أن يقال روحي، وإنما استعملها كذلك المتفلسفون في ألفاظ قليلة مثل الجسمانية والنفسانية»، ثم يضيف: «وكلما كان الجوهر أبعد عن الجسمانية كان أخلق بهذا الاسم [الروحاني] ولذلك يرون أن أخلق الجواهر بها العقل الفعال والجواهر المحركة للأجرام المستديرة»(٤) (= الأفلاك السماوية). ومن هنا مصطلح «الصور الروحانية» بمعنى النفوس الفلكية التي هي مبدأ حركة الأفلاك. ويدقق نصير الدين الطوسي في معنى النفس والروح عند الفلاسفة فيقول ان «الفلاسفة يفرقون بين النفوس والأرواح، فإن النفوس عندهم جواهر بسيطة مجردة متعلقة بالأبدان، والأرواح أجسام مركبة من الأبخرة والأدخنة المرتفعة من الدم المحتبس في العروق. والعدم يمتنع عندهم على النفس دون الأرواح»(٥)، بمعنى أن النفس وحدها هي الخالدة بعد الموت بينما تفنى الأرواح بفناء الأجساد... وواضح مما تقدم أن هناك تطابقاً، أو ما يقرب من التطابق، بين مفهوم الروح في الحقل المعرفي البرهاني وبينه في الحقل المعرفي البياني. فالروح تقال في الحقلين معاً على ما به حياة الجسد كما تقال على النفس، وهي جسم أو في معنى الجسم. أما لفظ «روحاني» فيدل على الكائنات التي لا أجسام لها.

د - في الحقل العرفاني

وأما في الحقل المعرفي العرفاني فالأمر يختلف تماماً. والحق أن لفظ «الروحية» أو «الروحانية» إذا كان له من معنى في الاسلام فإنما نجده في التيارات الغنوصية (العرفانية) من تصوف وفكر شيعي وفلسفة اسماعيلية وفلسفة اشراقية وفلسفات هرمية أخرى كفلسفة أبي بكر الرازي الطبيب والفلسفة المشرقية عند ابن سينا وفلسفة ابن مسرة الباطني وتلامذته... الخ وقد لا نكون بحاجة إلى الاستشهاد بآراء أصحاب هذه التيارات الغنوصية جميعاً لادراك معنى «الروحية» أو «الروحانية» كما تتحدد داخل الحقل المعرفي العرفاني في الثقافة العربية، بل قد يكفينا الرجوع إلى الغزالي لأن أبا حامد علاوة على حرصه على التدقيق في المفاهيم وتوضيح المسائل فهو سلطة مرجعية يعتمدها جميع العرفانيين في الإسلام ممن جاءوا بعده كما أنه يعبر عن رأي العرفانيين السابقين له.

يعقد الغزالي في «كتاب شرح عجائب القلب» من مؤلفه الشهير إحياء علوم الدين فصلاً لـ «بيان معنى النفس والروح والقلب والعقل» فيميز في لفظ «القلب» بين

---

(٤) أنظر: «رسالة تدبير المتوحد،» في: أبو بكر محمد بن باجه، رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري (بيروت: دار النهار، ١٩٦٨).

(٥) الطوسي، تلخيص المحصل على هامش محصل الرازي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤)، ص ٣٥٥.

معنيين: القلب بمعنى العضو الجسماني المعروف، والقلب بمعنى «لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق. وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان، وهو المدرك العالم العارف من الانسان، وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب». وبالمثل يميز بين «الروح» بمعنى «جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني فينتشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن . . . وهو بخار لطيف أنضجته حرارة القلب»، وبين «الروح» بمعنى «اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان وهو المقصود بالقلب بالمعنى الثاني». كما يميز في لفظ «النفس» بين معنيين: «أحدهما أنه يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الانسان» والثاني: «هي اللطيفة الربانية التي هي الانسان على الحقيقة» ويميز في لفظ «العقل» كذلك بين معنيين: أحدهما «العلم بحقائق الأمور فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب»، والثاني «أنه قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب أعني تلك اللطيفة». ويلخص الغزالي هذه التصنيفات فيضع في جانب أربعة معان يطلق عليها الألفاظ الأربعة التالية: القلب الجسماني والروح الجسماني والنفس الشهوانية والعلوم، ويضع في الجانب الآخر معنى خامساً هو: «اللطيفة العالمة المدركة من الانسان، والألفاظ الأربعة بجملتها تتوارد عليها»(٦).

ويحدثنا الغزالي عن عجائب القلب بمعنى «اللطيفة الربانية الروحانية» فيقول: «اعلم أن عجائب القلب خارجة عن مدركات الحس لأن القلب أيضاً خارج عن ادراك الحس وما ليس مدركاً بالحواس تضعف الافهام عن دركه إلا بمثال محسوس»، ثم يأتي بمثالين يشرح بواسطتهما «عجائب القلب»: في المثال الأول يشبه القلب بالحوض الذي يحفر فيه إلى أن يتفجر منه الماء الصافي: «فالقلب مثل الحوض والعلم مثل الماء». وفي المثال الثاني يميز بين عمل العلماء وعمل الأولياء: «العلماء يعملون في اكتساب أنفس العلوم واجتلابها إلى القلب، وأولياء الصوفية يعملون في جلاء القلوب وتطهيرها وتصفيتها وتصقيلها فقط» حتى تهجم عليها العلوم وتلهم بها الهاماً. العلماء مثلهم مثل الذين يعتمدون في صناعة النقش والتصوير على الصباغة والتلوين، والأولياء مثلهم مثل الذين يعتمدون على صقل الجسم المراد تزيينه حتى ينكشف ما فيه من جمال ذاتي كامن(٧).

ويعود الغزالي إلى الموضوع نفسه في كتابه «مشكاة الأنوار» فيعقد فصلاً لـ «بيان مراتب الأرواح البشرية النورانية» يميز فيه بين خمسة أنواع من الأرواح: الأول هو الروح الحساس الذي يتلقى ما توره الحواس الخمس، والثاني هو الروح الخيالي وهو الذي يثبت ما أورده الحس ويحفظه مخزوناً عنده، والثالث هو الروح العقلي الذي به تدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال وهو الجوهر الأنسي الخاص، والرابع الروح

---

(٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، احياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ص ٤.
(٧) المصدر نفسه، ص ٢٢.

الفكري وهو الذي يأخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف لازمة عنها، والخامس هو «الروح القدسي النبوي الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السماوات والأرض، بل من المعارف الربانية التي يقصر دونها الروح العقلي والفكري» ثم يضيف، «فلا يبعد أيها العاكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لا يبعد كون العقل طوراً وراء التمييز والاحساس تنكشف فيه غرائب وعجائب يقصر عنها الاحساس والتمييز»[٨].

وإذاً فإذا كان هناك شيء في الثقافة العربية يمكن أن تدل عليه لفظة «الروحية» أو «الروحانية» كما نستعملها اليوم فهو هذه النزعة الغنوصية التي تقول بوجود قوة «روحية» أو «روحانية» في الانسان فوق مستوى العقل تنكشف بها للانسان مما عبر عنه الغزالي بـ «غرائب وعجائب» وهي تشمل كما هو معروف ومصرح به في أدبيات الصوفية جميع «الخوارق» التي يمكن تصورها من «العلم» بالمغيبات إلى «المشي» على الماء إلى «السفر» في الزمان و «القفز» على المكان إلى «تسخير»الأرواح . . . الخ هذا إضافة طبعاً إلى «المشاهدات»، و «التجليات» التي لا يرقى إليها العقل بحال. وبعبارة قصيرة ان «الروحية» أو «الروحانية» بهذا المعنى تعني اللاعقلانية، انها القفز على مملكة العقل والخوض في مجالات اللاعقل.

٤ ـ وفي المرجعية الأوروبية

كان ذلك عن المعنى الذي يمكن أن تحمله، وهي تحمله فعلاً، لفظة «الروحية»، في المرجعية الثقافية العربية الاسلامية. أما في المرجعية الثقافية الأوروبية المسيحية فالأمر يختلف. ذلك أن معنى الروحية Spiritualité والروحانية Spiritualisme يتحدد داخل الفكر المسيحي الرسمي، لاهوتا كان أو فلسفة، وليس فقط داخل التيارات الغنوصية التي قامت على هامشه والتي تعتبرها الكنيسة بدعة وهرطقة. وهكذا فبينما لا نجد في المرجعية الثقافية العربية الاسلامية مضموناً واضحاً لـ «الروحية» و «الروحانية» إلا داخل التيارات الغنوصية المنتسبة للاسلام نجد الفكر المسيحي الرسمي يدافع عن الروحانية، لا بوصفها غنوصاً، بل بوصفها عقيدة ومذهباً يعترف بالعقل بل يعتمد عليه كل الاعتماد وبالتالي يرفض الغنوصية ويحاربها.

هذا الطابع المميز للروحانية في الفكر المسيحي الرسمي، الديني والفلسفي، نجده كامناً في المعنى الذي تحمله كلمة Esprit التي نترجمها عادة بـ «الروح» وهي

(٨) المصدر نفسه، ص ٧٧ ـ ٧٨.

ترجمة غير دقيقة اطلاقاً. وهكذا ففي الحقل الديني المسيحي يطلق لفظ Esprit على كل ما هو لطيف جداً وذو فاعلية، أي على الجواهر المفكرة، أي التي يشكل التعقل صفة ذاتية لها. وهو يطلق بهذا المعنى على ثلاثة أصناف من الجواهر هي «الله والملائكة والنفوس». وهذا باعتبار أن الله عقل والملائكة عقول والنفس جوهر مفكر. (لاحظ أننا في الاسلام لا نطلق على الله لفظ «روح» لا في الخطاب الديني ولا في الخطاب الفلسفي وإنما يطلق عليه في هذا الأخير لفظ «عقل»). أما في الحقل الفلسفي وكذلك في اللغة العادية الفرنسية فإن لفظ Esprit يطلق على مبدأ التفكير والتعقل في الإنسان وذلك في مقابل المادة Matière بوصفها مبدأ الحركة الطبيعية، وبالتالي في مقابل الجسد، مبدأ النشاط الغريزي. وهكذا فبينما تحمل لفظة Esprit معنى الفكر والتفكير ضرورة نجد لفظة «الروح» العربية لا تحمل هذا المعنى. آية ذلك أننا في العربية ننسب «الروح» للحيوان لأن «الروح» هي مبدأ الحياة وليست مبدأ للفكر الذي هو خاص بالانسان. أما في الفرنسية مثلاً فإننا لا ننسب الـ Esprit للحيوان لأن الـ Esprit ليس مبدأ للحياة وحسب بل هو مبدأ التفكير أيضاً.

هذا الفرق بين الـ Esprit و «الروح» نجد آثاره واضحة كذلك في كون الحقل المعرفي العربي الإسلامي يطابق، كما رأينا، بين النفس والروح، ومن هنا قولنا: للحيوان روح أي نفس، بينما يميز بينهما في الحقل المعرفي الأوروبي المسيحي من عدة وجوه: وهكذا فإضافة إلى أن لفظ Ame(= نفس) يدل على جوهر مستقل عن البدن فهو يدل أيضاً على مبدأ الحياة الجسمية والعاطفية. أما لفظ Esprit (= روح؟) فهو يدل في العادة على الروح المتجسد في الانسان (والتجسد بهذا المعنى مفهوم مسيحي خالص Incarnation: عقيدة اتحاد اللاهوت بالناسوت في المسيح). هذا في الاستعمال الديني أما في اللغة العادية وكذلك في اصطلاح علم النفس فإن esprit (= الروح؟) يقال عادة على الملكة المفكرة وهي خاصة بالانسان، ولذلك يقال الحيوان له نفس ame ولا يقال: له روح بمعنى Esprit كما لاحظنا قبلاً. ذلك أن الـ esprit هنا مرادف للفهم والعقل والذكاء. من هنا تلك العبارات التي لا يستقيم نقل معناها إلى العربية إلا إذا ترجمنا فيها كلمة Esprit بلفظة فكر أو عقل. من ذلك مثلاً قول رينان: «لقد علمني أساتذتي المنطق فجعلوا من فكري، باستدلالاتهم الصارمة قاطعاً من فولاذ»[٩]. ومن ذلك أيضاً قول آلان: «ان الفكر الذي لا يعرف كيف يشك ينزل إلى أدنى من الفكر»[١٠] كما لا يمكن

---

(٩) أنظر: «Mes maitres m'avaient enseigné la logique et par leurs argumentations impitoyables, avaient fait de mon esprit un tranchant d'acier», dans: Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance,* V, III.

(١٠) «L'Esprit qui ne sait plus douter descend au-dessous de l'esprit», Alain, Ibid.

نقل عبارة Esprit fort إلى العربية بترجمة كلمة Esprit بلفظة «روح» بل لا بد من استعمال كلمة «عقل» لأن معنى العبارة: «العقل العاجز عن اصدار أحكام صحيحة» ومثل ذلك عبارة Esprit fort التي كانت شائعة في الخطاب الفرنسي خلال القرن الثامن عشر والتي كان معناها: العقل الذي يرفض المعتقدات الدينية.

هذا من جهة ومن جهة أخرى لا بد من أن نلاحظ هنا ذلك التمييز الذي يقام في الحقل الثقافي المسيحي الأوروبي بين Esprit و Cœur: القلب. وهكذا فإذا كان العرفانيون في الاسلام يجعلون «القلب» بمعنى «اللطيف الرباني»... إلخ أداة للمعرفة الحقيقية عندهم، ويضعون بالتالي «المعرفة القلبية» في مقابل المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ويسوون في هذا المجال بين «القلب» و «الروح» ـ كما رأينا عند الغزالي ـ فإن لفظ esprit يستعمل في مقابل لفظ cœur (= القلب) ويقصد به في هذه الحالة مبدأ الوظائف المعرفية على العموم والاستدلال منها خاصة، في حين يقصد بـ «القلب» cœur بالمقابل من ذلك مركز الحياة العاطفية والوجدانية. أما عندما يستعمل «القلب» cœur بمعنى ملكة الحدس، كما عند باسكال، فإنه يفرق بينه وبين العقل. يقول هذا الأخير: «ان للقلب نظامه وللعقل esprit نظامه الذي يقوم على المبدأ والبرهان. أما القلب فنظامه غير».

ان استحضار هذه الفروق بين معنى لفظة «الروح» في الحقل الثقافي العربي الإسلامي ومعنى esprit في الحقل الثقافي المسيحي الأوروبي يجعلنا نتبين بوضوح الفرق بين «الروحية» أو «الروحانية» عندما تتبنى كمذهب أو ينادى بها كشعار في الفضاء الفكري العربي الإسلامي وبين spiritualité أو spiritualisme عندما تؤخذ كمذهب أو شعار في فضاء الفكر المسيحي. ان الروحية spiritualité هي خاصية ما هو روحي، أي مستقل عن المادة. وبهذا المعنى يقال: «روحية النفس»، la spiritualité de l'âme . والروحية بالمعنى المشخص هي المبادىء التي تلهم الحياة الروحية، للفرد أو الجماعة. يقال مثلاً هذه الممارسة لا تتفق مع روحيتهم كما يقال: الروحية الفرنسيسكانية. وواضح أن هذه الاستعمالات للفظة «روحية» غائبة تماماً في الفضاء الفكري العربي الاسلامي. أما الروحانية spiritualisme فتقال بمعنى فلسفي ضيق وبمعنى عام. أما في معناها الفلسفي الضيق فهي المذهب الذي يؤكد على روحية النفس، أي على طابعها اللامادي، وبعبارة أخرى المذهب الذي يقول بوجود مبدأ جوهري في الإنسان مستقل عن البدن على الرغم من أن فعله يمكن أن يتوقف على البدن، الأمر الذي يعني أن التصورات والعمليات الفكرية وأفعال الإرادة لا تفسر كلها بالظواهر الفيزيولوجية بل لا بد من القول بوجود مبدأ روحي خالص هو النفس. وأما الروحانية بمعناها الواسع فهي المذهب الذي يقول، إضافة إلى تأكيد روحية النفس

بالمعنى السابق، بوجود الله ووجود قيم روحية أخلاقية هي الهدف أو الغاية التي يجب أن ينشدها النشاط العقلي للانسان. وبعبارة عامة يمكن القول ان الروحانية تتقوم بثلاثة أمور: ١ ـ القول بوجود مبدأ روحي في الانسان هو النفس وهي مغايرة بطبيعتها للبدن. ٢ ـ الاعتقاد في وجود الله. ٣ ـ الايمان بالقيم الروحية الأخلاقية بوصفها غاية النشاط الفكري للانسان. ومن دون شك فعندما تتبنى الروحية كمذهب أو ترفع كشعار في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر فإنما يراد بها هذه الأمور الثلاثة، وهي تشكل مجتمعة رؤية للعالم تقف على طرفي نقيض مع رؤية أخرى تقوم على المادية materialisme أعني المذهب الذي يفسر جميع الظواهر النفسية في الانسان بالوظائف الفيزيولوجية ولا يقول، بوجود إله ولا يربط القيم الأخلاقية بمبدأ روحي.

٥ ـ وجوه الاختلاف

ولعل سائلاً يسأل: إذا كانت الروحانية في الفكر الأوروبي المعاصر تؤول في نهاية المطاف إلى هذه المبادىء الثلاثة فلماذا الالحاح على «الاختلاف»، أو ليست هذه المبادىء الثلاثة هي نفسها قوام «الروحانية» في الاسلام؟

والجواب هو أن الاختلاف في هذا الموضوع ليس بين المسيحية كدين والاسلام كدين بل الاختلاف بين المضامين التي تحملها «الروحانية» عندما تتبنى كمذهب أو شعار في كلٍ من المرجعية الثقافية الاسلامية والمرجعية الثقافية المسيحية. وبإمكاننا الآن، استناداً إلى المعطيات التي أبرزناها قبلاً، أن نُجمِل وجوه هذا الاختلاف في النقاط التالية:

أ ـ بينما نجد لفظي روحية وروحانية في المرجعية العربية الاسلامية لا يرقيان إلى مستوى المفهوم، إن لم نقل غير مستعملين، نجد مقابليهما في الفكر الأوروبي المسيحي يرتفعان ليس إلى مستوى المفهوم فقط، بل أكثر من ذلك، إلى مستوى الاسم/ العلم الذي يشير إلى نظرية ومذهب: أعني إلى نظرة للعالم خاصة ومتميزة.

ب ـ اننا عندما نبحث داخل المرجعية الاسلامية عن مضمون للروحانية كمذهب متميز فإننا لا نجد هذا إلا في التيارات الغنوصية، وفي التصوف خاصة. والروحانية بهذا المعنى إذ تقوم على هامش الإسلام تريد أن تحتويه وتقدم حقيقته الباطنة.

ج ـ ان الروحانية في المرجعية الاسلامية، بما أنها غنوصية، فهي مضادة للعقلانية، انها تنطلق ابتداء من قصور العقل وعجزه. أما في المرجعية الأوروبية المسيحية فالروحانية لا تلغي العقل ولا تدخل مع العقلانية في تناقض أو تضاد بل

على العكس هي مذهب عقلي، أعني يعتمد العقل ويؤمن بقدرته على المعرفة. ان المادية وحدها هي نقيض الروحانية وليس العقلانية، ومعلوم أنه ليس كل عقلانية مادية.

د ـ ان الروحانية سواء في المرجعية الاسلامية أو في المرجعية المسيحية لا تعني بالضرورة التدين بالاسلام أو بالمسيحية. فلقد عرف الاسلام اتجاهات روحانية تنكر النبوة مثل روحانية أبي بكر الرازي الطبيب، كما عرفت المسيحية مذاهب روحانية لا تتقيد بالعقيدة المسيحية كما تقررها الكنيسة. وإذاً فالقول بضرورة الروحانية لا يكافىء ولا يوازن القول بضرورة التدين بدين سماوي.

هـ ـ وأخيراً وليس آخراً لا بد من إبراز التمييز الذي يقام في المرجعية الأوروبية المسيحية بين السلطة الروحية وتمثلها الكنيسة والسلطة الزمنية وتمثلها الدولة، بينما لا يوجد مثل هذا التمييز في الاسلام. ذلك أن القول بضرورة الروحانية يعني ضمنياً، في المرجعية الثقافية الأوروبية الخضوع لسلطة الكنيسة بوصفها صاحبة السلطة الروحية، بينما تعني الروحانية، في المرجعية الاسلامية، بوصفها نزعة غنوصية، التمرد على أصحاب «الرسوم» أعني الفقهاء وبالتالي التهوين من شأن الشريعة إن لم يكن الاعراض عنها باسم الانشغال بـ«الحق» و«الحقيقة».

٦ ـ موقف..

وبعد، فلقد قصدنا من إبراز هذه الفروق والاختلافات لا الاعتراض على القول بضرورة الروحانية في عصرنا الحاضر، أو في غيره من العصور، بل قصدنا لفت الانتباه إلى الجوانب التي نعتقد أنه على جلائها يتوقف إلى حد كبير التواصل والتفاهم والحوار بين المسلم والمسيحي في ندوتنا هذه التي موضوعها: «الروحانية ضرورة من ضرورات العصر». وإذا كان لا بد من تحديد موقف شخصي من هذه القضية فإنني لا أتردد في القول: إذا كانت الروحانية تعني اللاعقلانية فأنا أرفضها، وإذا كانت تعني الخضوع لسلطة الكنيسة فأنا أقع خارج هذا المعنى لأن الدين الذي أدين به ليس فيه كنيسة ولا ما يشبهها. أما ما يبقى بعد هذا وذاك، وهو كثير، فهو بالنسبة إلي قابل كله للحوار.



الفصل التاسع

ثورة ٢٣ يوليو ومشروعها القومي العربي في مواجهة تحديات المستقبل(*)

(*) كلمة ألقاها المؤلف في الجلسة الختامية لندوة: ثورة ٢٣ يوليو: قضايا الحاضر وتحديات المستقبل، التي عقدها دار المستقبل العربي، القاهرة، ٣ - ٦ أيار/مايو ١٩٨٦.



نبدأ هذا الفصل بطرح أسئلة ثلاثة:

١ ـ ما هو مضمون المشروع القومي العربي لثورة ٢٣ يوليو، وما هي جوانب الضعف في هذا المشروع؟

٢ ـ ما هي التحديات التي تواجه هذا المشروع في الحاضر والمستقبل، وهل تختلف عن تلك التي واجهته في الماضي، وفي ماذا تختلف؟

٣ ـ هل المشروع القومي العربي، لثورة ٢٣ يوليو ما زال قادراً، بمضمونه القديم وصيغته القديمة، على مواجهة قضايا الحاضر وتحديات المستقبل أم أنه لا بد من مراجعة، وبالتالي لا بد من صيغة جديدة؟

١ ـ تداخل ثلاثة أنماط من الوعي

لنحاول رسم بعض معالم الجواب عن هذه الأسئلة. ولنبدأ بالسؤال الأول:

أما أن يكون المضمون القومي لثورة تموز/ يوليو مضموناً عربياً تحررياً تقدمياً وتنموياً فهذا ما لا يحتاج إلى بيان أو برهان. وأما ان يكون مشروعاً تجريبياً، بمعنى أنه كان وليد التجربة والممارسة والمعاناة والفعل ورد الفعل أكثر من كونه مشروعاً نظرياً متماسكاً ومتكاملاً فهذا أيضاً ما قد لا نختلف فيه كثيراً. ان الفكر والممارسة، أو النظرية والتطبيق، كانا يسيران جنباً إلى جنب متساويين وأحياناً متزاحمين في كل انجازات ثورة تموز/ يوليو وكل تطلعاتها.

ولكن مع ذلك، لقد كان لا بد لهذه الثورة من توظيف مفاهيم وترويج شعارات تحريضية وتعبوية، وكان شعار «القومية العربية» هو الشعار الذي عبرت بواسطته عن

مشروعها القومي العربي، أما مضمون هذا الشعار فمعروف لدينا جميعاً: أنه مضمون يتألف من ثلاثة مفاهيم هي: الوحدة والاشتراكية والحرية، ومن دون شك فلقد كان شعار «القومية العربية» من الشعارات المحركة للوجدان الملهبة للحماس الموحدة للصفوف. ولكن نقطة ضعفه كامنة في أن المفاهيم أو الشعارات الثلاثة التي كانت تشكل مضمونه، أعني الوحدة والاشتراكية والحرية، كانت تطرح معادلة، لا أقول صعبة الحل فقط، بل أيضاً صعبة التركيب، وبالتالي لم يكن من السهل، بل لم يكن من الممكن صياغتها في نظرية متماسكة منطقياً قادرة على تكثيف معطيات الواقع ورسم خطة للتغيير: لم تكن مرشداً للعمل يستريح إليه الفكر ويجيب عن الأسئلة التي يطرحها الواقع ومستجداته.

ان العلاقة بين الوحدة والاشتراكية والحرية، هي من العلاقات المتنافرة والمتدافعة: الوحدة تقتضي إعطاء الأولوية للحشد الجماهيري والائتلاف السياسي والتوفيق البراغماتي، وبالتالي تأجيل الصراع الطبقي ولجمه، الطريق الوحيد نحو الاشتراكية، تماماً مثلما يقتضي اعطاء الأولوية بالاشتراكية التركيز على الصراع الطبقي، على تأجيجه ودفعه إلى أقصى حدوده، وبالتالي تأجيل الانخراط في طريق الوحدة. أما شعار «الحرية» فقد كان موقعه ملتبساً تماماً، هل الحرية مع الاشتراكية أم مع الوحدة، أم معهما معاً، أم قبلهما أم بعدهما؟

وواضح أن هذه العلاقة الملتبسة بين الأطراف التي ذكرنا تعني أنه كان هناك التباس وتداخل وتدافع وتصادم بين ثلاثة أنماط من الوعي: الوعي القومي الوحدوي، والوعي الطبقي، والوعي السياسي. فعلاً يمكن تبرير هذا التداخل بكون متطلبات المرحلة، كانت تطرح في آن واحد هذه الأنماط الثلاثة من الوعي، متزاحمة متداخلة ومتنافسة، وهذا صحيح تماماً، ويمكن القول كذلك ان نقطة الضعف في المشروع القومي لثورة يوليو لم تكن ترجع إلى ضعف في «النظرية» لدى قادتها وحدهم بقدر ما كان ضعفاً عاماً يسم المرحلة كلها، ويعكس بالدرجة الأولى عدم قدرة الفكر العربي في ذلك الوقت على الارتفاع إلى مستوى مسؤولياته التاريخية. كل هذا صحيح، ولكن التبرير التاريخي والموضوعي لجانب من جوانب الضعف لا يعني التستر عليه وإلغاءه، بل لا بد من إبرازه ودراسته وتحليله خصوصاً عندما يكون الانسان في مرحلة مراجعة الذات والاستعداد لاستئناف المسيرة بعد انقطاع أو توقف فرضته هزيمة أو نكسة أو الوقوع في مأزق.

٢ ـ تحديات.. والحل في الديمقراطية

بعد تسجيل هذه الحقيقة انتقل إلى السؤال الثاني، وهو المتعلق بنوع التحديات

التي تواجه المشروع القومي العربي في الحاضر والمستقبل، مشروع ثورة يوليو. . لا بل مشروع كل العرب الوحدويين التقدميين. وهنا أبادر إلى القول ان أول ما يواجهه المشروع القومي العربي لثورة يوليو اليوم هو ضمور الروح فيه. وبعبارة أخرى ان ثورة ٢٣ يوليو مطالبة باستعادة مشروعها القومي العربي الذي لم يعد لها ولم تعد له منذ فترة نعرف جميعاً متى وكيف بدأت.

يتعلق الأمر إذاً، وبادىء ذي بدء، بعودة مصر إلى الصف العربي، واحتلال دورها المركزي فيه، ولكن كيف؟

لنترك جانب التعقيدات الظرفية والمشاكل المسطرية، فمهمة السياسة هي أن تجد الحلول لهذه وتلك، وفي مصر والوطن العربي ساسة مقتدرون مهرة في هذا الميدان، لنترك هذا الجانب الذي يتعلق بمواقف الحكومات العربية ووجهات نظرها، ولننظر إلى الأمر من المنظور الشعبي، ولنتساءل هل يمكن أن تستعيد ثورة ٢٣ يوليو مشروعها القومي العربي دون أن تسترجع أولاً وقبل كل شيء مشروعها الوطني التحرري؟

الجواب واضح، وإذاً فالمهمة تقع أولاً وأخيراً على القوى الوطنية التحررية والتقدمية في مصر. هذه القوى التي يشكل انبعاثها من جديد، كقوة ضاغطة وفاعلة وموجهة وقائدة شرطاً مسبقاً لاستعادة مصر لمشروعها الوطني التحرري ثم مشروعها القومي العربي.

بعد التأكيد على هذا انتقل إلى التحديات الجديدة التي تواجه اليوم، لا أقول المشروع القومي لثورة ٢٣ يوليو بل أي مشروع قومي عربي. سأترك جانباً التحديات الراجعة إلى الامبريالية العالمية وربيبتها اسرائيل وإلى استراتيجية تقاسم مناطق النفوذ التي تسلكها الدول العظمى، فهذه تحديات كانت قائمة، والمشروع القومي العربي لثورة ٢٣ يوليو ولد أصلاً كجواب لهذه التحديات، والجواب عن هذه التحديات كان ولا يزال وسيبقى لمدة طويلة من مهامه الوطنية والقومية، مهامه التاريخية. سأترك هذا وسأنصرف إلى التحديات المستجدة التي أفرزها الوضع العربي خلال الفترة التي عرفت انحساراً خطيراً في المد القومي فترة الخمسة عشر عاماً الماضية.

لقد برزت خلال هذه الفترة مشاكل حقيقية وخطيرة، مشاكل نظرية وعملية هي من صميم الواقع العربي الفكري والمجتمعي، مشاكل تتطلب المعالجة نعم، ولكن معالجتها الصحيحة والسليمة تتطلب مراجعة كثير من المنطلقات الفكرية والممارسات العملية التي ارتكز عليها المشروع القومي العربي منذ بداية تبلوره بصورة واضحة وجدية مع قيام ثورة ٢٣ يوليو.

هذه المشاكل نعرفها جميعاً ونعرف أيضاً أنها من صميم مجتمعاتنا وأوضاع فكرنا، وأن العامل أو العوامل الخارجية لم تخلقها وإنما يقتصر دورها على التحريك والتحريض.

من هذه المشاكل التي تتجسم فيها «قضايا الحاضر وتحديات المستقبل» مشاكل بنيوية فكرية واجتماعية في مقدمتها:

١ ـ ظاهرة التطرف الديني والتعصب المذهبي الطائفي إلى درجة القتل والاقتتال.

٢ ـ مشكلة الأقليات في البلدان العربية التي فيها أقليات.

هاتان المشكلتان تتحديان المشروع القومي العربي في ماهيته ووجوده، ذلك لأن المشروع القومي أياً كان إنما يكون قومياً لأنه يحتوي أو من شأنه أن يحتوي هاتين المشكلتين: مشكلة الطائفة الدينية ومشكلة الأقليات الاثنية. فكيف يجب أن نواجه هاتين المشكلتين؟ هل بالرجوع إلى المشروع القومي العربي لثورة ٢٣ يوليو كما عبر عنه في الستينات وهي المرحلة التي عرف فيها أوج قوته وازدهاره، أم أن الأمر يتطلب استئناف النظر في هذا المشروع والنظر فيما يجب تعديله أو تصحيحه أو اضافته؟

صحيح أن البلدان العربية لا تعاني من مشكلة الطائفية والتعصب الديني ومن مشكلة الأقليات بالدرجة نفسها ولا بالصورة نفسها ولكن صحيح أيضاً أن البلدان العربية كلها تعاني اليوم كما عانت بالأمس من أهم العوامل التي فعلت فعلها في انبعاث هاتين الظاهرتين أعني غياب الديمقراطية ومن هنا التعديل الأساسي الذي يجب إدخاله على المشروع القومي العربي لثورة يوليو، ذلك لأنه من دون الديمقراطية، من دون التعبير الديمقراطي الحر من خلال صحافة حرة وأحزاب متعددة وانتخابات ومؤسسات دستورية لا يمكن احتواء مشكلة الطائفية والتعصب الديني ولا مشكلة الأقليات احتواء سلمياً سليماً وصحيحاً.

نعم أنا أعرف أن الديمقراطية السياسية، الليبرالية الغربية، في مجتمع متخلف لا يمكن أن تكون نزيهة تماماً، ولكن مع ذلك فالنضال من أجل الديمقراطية: من أجل حرية الصحافة من أجل حرية التنظيم الحزبي والعمالي والمهني وأيضاً من أجل نزاهة الانتخابات، ان النضال في هذه الميادين ومن أجلها لهو أسلم طريق لاحتواء جميع أنواع التعصب الديني منها والاثني، احتواء عصرياً وصحيحاً، ذلك لأنه لا سبيل إلى تحقيق الوحدة الوطنية داخل قطر من الأقطار التي تعاني قليلاً أو كثيراً من هاتين المشكلتين سوى طريقتين لا ثالث لهما: إما طريق الديمقراطية أو طريق الدكتاتورية، ولكل عيوب فلننظر أي عيوب نختار عيوب الديمقراطية أم عيوب الدكتاتورية؟

الديمقراطية السياسية إذاً في الظرف الراهن هي رغم كل عيوبها ضرورة وطنية ولكنها أيضاً وفي الظرف الراهن كذلك ضرورة قومية، ذلك لأنه ليس هناك من طريق لتحقيق الوحدة العربية، سواء في أدنى صورها أو في أعلى مراحلها، غير طريقين: طريق القوة وطريق الارادة الحرة، وإذا كان طريق القوة معروفاً وهو الجيش، سواء أكان نظامياً أم شعبياً فإن طريق الارادة الحرة معروف كذلك انه التعبير الديمقراطي الحر، انه المؤسسات التي يمارس فيها هذا التعبير بصورة منظمة ودستورية.

ومن هنا أحد التحديات التي تواجهنا: تواجه المشروع القومي لثورة ٢٣ يوليو على صعيد الفكر والممارسة انه التحديد الذي يتمثل في ضرورة اعادة النظر بصورة جذرية في الموقف من الديمقراطية السياسية. لقد قامت ثورة ٢٣ يوليو في مصر ضد أنواع من الفساد في مقدمتها فساد الحياة السياسية التي كانت قائمة على الحزبية والديمقراطية المزيفة وإذا كان سلوك ثورة ٢٣ يوليو ازاء الحزبية والديمقراطية السياسية يجد تبريره في المناخ العام، مناخ المد الثوري الذي ساد العالم الثالث في منتصف الخمسينات ومعظم الستينات فإن كل شيء اليوم يبرر بالقوة نفسها والالحاح نفسه مراجعة الموقف ازاء الديمقراطية فبدون هذه المراجعة وبدون التحرر من عقدة عيوب الديمقراطية، لا يمكن للمشروع القومي العربي أن يجد طريقه إلى الانبعاث بل إلى التحقيق.

هل يمكن أو يجوز قمع الأقليات والطوائف واسكات جميع الأصوات واعتماد الصوت الوحيد؟

هل يمكن للعرب تشييد ستار حديدي وبناء سور صيني حولهم في عالم اليوم وفي منطقة البحر المتوسط بالذات؟

إذاً ليس هناك من سبيل غير الديمقراطية السياسية التي تعطي الكلمة لمن يطلبها بالتناوب أو على الأقل تقوم على هذا المبدأ، وليس هناك من سبيل غير سبيل التضامن والوحدة القائمين على الارادة الحرة والاقناع المولد للاقتناع لمواجهة التحدي الامبريالي بصورة جماعية، أي في اطار نضال قومي تحرري وتقدمي.

يبقى بعد ذلك الطريق إلى الاشتراكية والطريق إلى الوحدة. إن الطريق إلى الاشتراكية طريق واحد وهو الصراع الاجتماعي، والصراع الاجتماعي في أفق الحل الاشتراكي يحتاج في غياب الثورة البروليتارية إلى ديمقراطية سياسية بل ان هذه الثورة نفسها لا يمكن أن تنضج في مجتمع متخلف إلا عبر حياة سياسية منظمة وطويلة المدى.

أما الطريق إلى الوحدة فهو بالنسبة للوضع العربي الراهن وضعه الداخلي ومحيطه الدولي طريق متعدد المسالك، والمسلك الطبيعي والأقرب إلى التحقيق هو مسلك

الاتحادات الجبهوية، سواء على شكل فدراليات أو كونفدراليات أو حتى على شكل معاهدات ثنائية للتعاون والتكامل بين الحكومات والبلدان العربية.

إن الوطن العربي وطن واحد فعلاً، من المحيط إلى الخليج، ولكنه في وحدته متعدد، ان الوحدة والتعدد حقيقتان عربيتان لا بد من قبولهما سواء على مستوى الوطن العربي كله أو على مستوى كل قطر على حدة، ولذلك فإن قيام أي نوع من الوحدة بين أفكار المغرب العربي أو بين مصر والسودان، أو بين أفكار الخليج أو بين سوريا والأردن... الخ، يجب ألاّ ينظر إليه كما كان يفعل البعض قبلاً على أنه عمل ضد الوحدة العربية الشاملة. الوحدة العربية الشاملة حلم ايديولوجي شريف وملهم، ولكن تحقيق هذا الحلم لن يكون غداً ولا بعد غد، انه المشروع المستقبلي الذي سيظل يشد إليه العرب لمدى سنين أو عقود من السنين أو حتى مئات من السنين.

إن الدولة القطرية العربية أصبحت حقيقة قائمة وهي تدافع عن وجودها بكل الوسائل، ولا شك أنها تجد وستجد في الوضع الدولي القائم ما سيحمي وجودها ويمنع ذوبانها، اللهم إلا إذا جاء ذلك من داخلها أعني بقرار صلب وعنيد من القوى الوطنية فيها. ولكن هل سيحصل هذا قريباً؟

الدولة القطرية حقيقة عربية، في العصر الحاضر لا يمكن التفكير أو العمل خارجها، لذا، لا بد من استحضارها. ولكن هناك حقيقة عربية أخرى خطيرة في الوقت الراهن وستزداد خطورتها استفحالاً في المستقبل القريب والبعيد. هذه الحقيقة هي أن الدولة القطرية أصبحت عبئاً على نفسها وأنها لم تعد قادرة سواء أكانت صغيرة أم كبيرة، نفطية أم غير نفطية على متابعة السير. انها أصبحت مهددة في وجودها ليس من الخارج وحسب، بل من الداخل أيضاً، مهددة بتفاقم واستفحال مسألة الأمن الغذائي الذي لا يقوى، ولن يقوى الأمن (البوليس) على قمعه أو تأجيله.

من هنا يبدو واضحاً أن الدولة القطرية العربية مضطرة الآن وستضطر قريباً أكثر وأكثر إلى البحث عن الحل لمشكلة الرغيف في التكامل والتعاون بين البلدان العربية، الأمر الذي يفرض نوعاً جدياً وضرورياً من التنسيق والتعاون في الميدان الزراعي والصناعي والتجاري سيفتح المجال لانبعاث مشروع قومي وحدوي عربي نابع من الواقع وحاجاته وليس مفروضاً عليه.

وهناك تحد آخر يجب أن نواجهه داخل أنفسنا، وهو فكرة «الزعيم البطل» الذي يقوم بالنسبة للوعي القومي العربي الآن مقام «المهدي المنتظر» بالنسبة للوعي الديني في القرون الوسطى، خاصة أن البطل التاريخي ظاهرة تاريخية لا تخضع للقانون وإنما هي ظاهرة تقوم على التقاء سلاسل من الأسباب المتوازية والمتقاطعة التقاء لا يمكن التنبؤ به

بحال من الأحوال، وبالتالي فالمراهنة عليه مراهنة على المصادفة. وهذا أمر ينطوي على هروب لا شعوري من المسؤولية: مسؤولية مواجهة الواقع.

«البطل التاريخي» الوحيد الموجود باستمرار هو الشعب، ولكن هذا البطل لا يقوم بدوره التاريخي إلا إذا تم تحريكه من خلال تنظيمات شعبية ومن خلال نضالات متواصلة متنامية يحركها ويوجهها ويقودها المثقفون وكل أفراد النخبة الوطنية التي تحمل مشروع المستقبل وتبشر به.

وإذاً، فبدلاً من انتظار «البطل التاريخي» «المهدي المنتظر» يجب العمل على بلورة نخبة وطنية مثقفة وواعية تبشر بالتغيير وتخطط له وتعمل على استعجال حركته وصيرورته.

يبقى بعد ذلك تحد أخير، التحدي الذي كان المحرك المباشر لمشروع ثورة ٢٣ يوليو عند قيامها، إنه القضية الفلسطينية وهنا أيضاً لا بد من مراجعة جذرية للموقف السائد ازاءها. لقد درجنا على القول بصدق وايمان واخلاص، «ان القضية الفلسطينية هي قضية العرب الأولى؟!» وهذا أمر كان حقيقة وواقعاً ملموساً خلال فترات سابقة من العقود الأربعة الماضية - وبنفس الصدق والايمان والاخلاص أجدني مقتنعاً بأن الطرح الصحيح اليوم للقضية هو القول: ان القضية الفلسطينية يجب أن تكون قضية القرار الفلسطيني، وأيضاً قضية الصراعات داخل الفلسطينيين وحدهم. أما العرب، كل العرب، فإن أحسن ما يمكن أن يقدموه اليوم للقضية الفلسطينية هو أن يكفوا عن التستر بها وتوظيفها لحسابات خاصة أصبحت لا تخفى على أحد.

هل سينجح الفلسطينيون في مواجهة هذا التحدي. هل ستنجح القوى القومية والوطنية في الوطن العربي في مساعدة الفلسطينيين في ممارسة حقهم في تقرير مصيرهم بأنفسهم حسب تقديرهم واختيارهم.

تلك هي مسألة أخرى تشكل أحد التحديات التي تواجه المشروع القومي العربي، في الظرف الراهن.

لا شك أن هذا الخطاب الذي يزعم لنفسه أنه ينحو منحى واقعياً عقلانياً يصدم عواطفنا ويشوش علينا أحلامنا.. فلنتقبل الصدمة ولنستفق من الحلم.. فإن الواقع العربي الراهن أصبح لا يرحم.

انه لم يعد يستجيب للعواطف ولا للأحلام مهما كانت جميلة، فلنواجه الواقع كما هو، ولنبحث فيه عن مخارج ومداخل.. وهل يمكن ذلك بدون حد أدنى من الواقعية وأقصى ما يمكن من العقلانية والروح النقدية؟



الفَصْلُ العَاشِر

الفِكْر العَرَبِيّ وَعَالَم الغَدْ(*)

(*) ألقيت هذه المحاضرة في إطار «الندوة الدبلوماسية» التي تنظمها وزارة الخارجية بدولة الامارات العربية المتحدة، وذلك بتاريخ ١٩٨٩/٣/٢١ . وقد استخرج نص المحاضرة من شريط التسجيل بالكاسيت.



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عندما طُلب مني المساهمة في هذا العمل الثقافي الذي أصبح له تاريخ مجيد اقتُرِحَ في الوقت نفسه أن يكون الموضوع الذي أتحدث فيه بعنوان «الفكر العربي وعالم الغد». ولا أخفي عليكم أنني شعرت، عندما تلقيت الدعوة واطلعت على الموضوع المقترح، بنوع من الحرج وبشيء من التحدي كذلك. فأنا معروف، حتى الآن كباحث في التراث، في فكر الماضي وليس في فكر المستقبل، في عالم الماضي وليس في عالم الحاضر والمستقبل. ولكن الطلب جعلني أشعر وكأن الضمير العربي يهتف قائلاً: دعنا من الماضي وقل لنا شيئاً عن المستقبل. ومعنى هذا أننا نعيش فعلاً في زحمة من الأحداث تدفع بنا دفعاً نحو طلب المستقبل الذي ينتظرنا. وهذا الاهتمام بالمستقبل يعكس طموحاً من دون شك، ولكنه يعبر في الوقت نفسه عن تخوف، تخوف مشروع. إن عالم اليوم يطبعه السباق لغزو المستقبل، ليس على صعيد الكرة الأرضية وحسب، بل على صعيد الفضاء اللانهائي أيضاً، ليس على صعيد الذرات والخلايا وحسب بل على صعيد العقول كذلك. ونحن نشعر بأننا، في عملية الغزو الشاملة هذه، لا نحتل مكانتنا الطبيعية بل نشعر بأننا ربما أصبحنا ننزلق بسرعة لنكون موضوعاً ومحلاً لهذا الغزو وليس من القائمين به والمساهمين فيه.

وإذا كان الحديث عن المستقبل وحده ممكناً لشخص رتب بيته في الحاضر والماضي فالأمر يختلف بالنسبة إلينا نحن الذين ما زال ماضينا حاضراً فينا بشكل واسع وعميق. إن المستقبل يحيلنا إلى الماضي، والحاضر تشدنا حباله، أو بعضها على الأقل، إلى الوراء شداً، وفي الوقت نفسه تتزاحم الأحداث، في وطننا العربي وفي العالم ككل، لتدفع بنا إلى المستقبل دفعاً. كل ذلك يجعل من الحديث عن المستقبل عندنا، في هذه المرحلة من تطورنا، حديثاً عن الماضي والحاضر في الوقت نفسه.

ولربما كان من المفيد أن نتساءل: هل هناك حقيقة فاصل يفصل بين ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا؟ وأين ينتهي ماضينا؟ أوَ ليس قائماً كله في حاضرنا؟ وأين يبدأ مستقبلنا؟ ألسنا نلتمس صورة المستقبل في ماضينا المزدهر؟ وإذاً فمستقبلنا ما زال ملتبساً بماضينا على صعيد التصور والنموذج، وبالتالي على صعيد التفكير كله. ومن هنا سيتراوح هذا الحديث بين الكلام عن الأمس والكلام عن اليوم والغد، ليكون عبارة عن حوار بين الماضي والحاضر والمستقبل، في آن واحد.

والموضوع، كما لا شك في أنكم تلاحظون الآن، واسع متشعب، ولذلك رأيت من المفيد، قصد السيطرة عليه نوعاً من السيطرة، التركيز على ثلاثة محاور يمكن اعتبارها بمثابة معالم بارزة تستقطب التفكير في الموضوع:

سأتحدث في المحور الأول، وبإيجاز، عن دور الفكر عموماً في العالم المعاصر، سواء العالم الغربي أو الوطن العربي. بعد ذلك سأركز الحديث، في محور ثانٍ، عن دور الفكر والايديولوجيا في الوطن العربي في الماضي والحاضر، لأنتقل أخيراً إلى المحور الثالث الذي سيدور الكلام فيه عن مهام الفكر العربي في المستقبل.

لا أحتاج إلى إطالة الكلام عن دور الفكر عموماً في عالمنا المعاصر. كل ما سأفعله هو انني سأحاول أن أضفي نوعاً من الترتيب والنظام على جملة أفكار وتصورات نشترك فيها جميعاً.

دور الفكر في عالم الغد:

ماذا نقصد بالفكر هنا؟ وماذا نقصد بعالم الغد؟

يمكن القول بصفة إجمالية إن الفكر الآن، فكر العالم المعاصر، ينقسم بشكل واضح إلى قسمين: العلم والتقانة من جهة والفلسفة والايديولوجيا من جهة ثانية. أما أن يكون عالم الغد محكوماً بالعلم والتقانة فهذا أمر لا مجال للشك فيه. إن عالم الغد سيكون محكوماً بالعلم والتقانة لا بالصورة التي عرفناها حتى الآن بل بصورة أرقى وأوسع. إننا نعيش اليوم بداية ثورة علمية تقانية إعلامية جديدة ولا أحد يستطيع أن يتنبأ بما سيكون عليه غداً حال العلم والتقانة من الرقي والتقدم. والذين يولعون من العلماء بقياس مراحل التقدم البشري في ميدان العلم والتقانة مجمعون على القول بأن ما يتم اليوم من تقدم علمي في مدى خمس إلى عشر سنوات يساوي كل التقدم العلمي الذي عرفه التاريخ البشري منذ مراحله الأولى إلى اللحظة التي تبدأ فيها السنوات الخمس أو العشر الأخيرة. وهذا يكفي وحده ليدلنا على أن عالم الغد محكوم فعلاً بالعلم والتقانة، عندنا وعند غيرنا، ولكن مع هذا الفارق وهو أن هناك من ينتج العلم والتقانة ويصدرهما

ويسخرهما للسيطرة وبسط النفوذ، وهناك من يستهلك شيئاً منهما مستورداً إياهما ولا يقوم بالمساهمة في انتاجهما فيجد نفسه بالتالي موضوعاً لنفوذهما وهيمنتهما. ولا أحتاج هنا إلى تكرار الدعوات التي نرسلها باستمرار منادين بضرورة غرس العلم والتقانة في وطننا العربي بصورة تجعلنا نساهم في إنتاجهما وفي تسخيرهما من أجل غدنا. إن هذا المطلب لم يعد يحتاج إلى بشير. وإذاً فسينصرف اهتمامي إلى الجانب الآخر، إلى الفكر النظري الفلسفي والايديولوجي، الفكر الذي يشرع للمستقبل على أساس نقد الحاضر والماضي. وأعتقد أن غرس العلم والتقانة في وطننا العربي يتوقف على وجود تربة ملائمة ومناخ مناسب، أي على إحداث تغييرات في عالمنا الاقتصادي والاجتماعي والفكري، وبيان هذه التغييرات وتحديد طبيعتها ومداها من مهمة الفكر النظري. ويهمنا هنا أن نرسم أولاً صورة موجزة لتطور هذا النوع من الفكر، أعني الفكر النظري، في علاقته بما يحدث من تطورات، سواء في العالم الغربي أم في الوطن العربي.

لنتساءل إذاً: ماذا سيكون عليه دور الفلسفة والايديولوجيا في عالم الغد؟

نحن نعرف جميعاً أنه من الممكن أن نتحدث عن العلم كما هو في اللحظة الحاضرة دونما حاجة إلى الكلام عن ماضيه، ذلك لأن ماضي العلم هو دائماً عبارة عن «أخطاء العلم» كما لاحظ ذلك باشلار. إن هذا يعني أن المعارف العلمية التي تجاوزها التقدم العلمي تصبح أخطاء أو أشياء من قبيل الأخطاء لا يعمل بها بل لا يرجع إليها إلا من أجل التاريخ فقط. أما بالنسبة إلى تاريخ الفكر النظري عموماً، الفلسفي والايديولوجي، فالجديد فيه لا يلغي القديم، بل كل جديد فيه إنما هو في الحقيقة إعادة بناء أو إعادة قراءة للقديم. فالتقدم هنا يتم من خلال التعامل مع القديم ومن خلال توظيفه أنواعاً أخرى من التوظيف وليس من خلال إلغائه تماماً. وهكذا فإذا كان للفكر النظري، الفلسفي والايديولوجي، دور ما في المستقبل، وهو دور مهم من دون شك، إذ هو المشرع للحياة البشرية المقرر للنماذج الفضلى، فإن هذا الدور لا يلغي الماضي، أعني الآراء والنظريات السابقة، إلغاء تاماً، بل يدخل معها في حوار وصراع.

كيف عاش الغرب هذا الحوار بين فكر الماضي وفكر الحاضر والمستقبل، وكيف عشنا نحن بدورنا مثل هذا الحوار في وطننا العربي؟ هذا هو موضوع المحور الثاني من هذا الحديث.

قد تتساءلون: ولماذا إقحام الغرب هنا؟ وهل معرفة تاريخ الحوار والصراع بين القديم والجديد في الفكر الغربي أمر ضروري لمعرفة تاريخ الحوار نفسه والصراع نفسه في فكرنا العربي؟ ألا ينطوي هذا على نوع من التسليم بالنموذج الغربي كنموذج أصل تقاس عليه النماذج الأخرى؟

هذا السؤال مشروع تماماً والوعي بأبعاده ضروري حقاً، ولكن مع ذلك، فإن هناك واقعاً تاريخياً لا بد من الاعتراف به. هذا الواقع التاريخي يمكن التعبير عنه بإيجاز كما يلي: إنه لم يحدث قط في الماضي، ماضينا أو ماضي غيرنا، أن طرحت مسألة المستقبل كشغل شاغل، كمصير. وإنما بدأ طرح هذه المسألة في العصر الحديث في أوروبا مع دخولها في مسلسل التقدم الذي تعرفه اليوم والذي ترجع بداياته إلى القرن السادس عشر مع قيام العلم والتقانة الحديثين وما رافق ذلك من ظهور الصناعة وبروز طبقة اجتماعية جديدة تمسك بها وبالتجارة. . . كان الناس في القرون الوسطى، في الاسلام كما في المسيحية، ينظرون إلى الدنيا على أنها الحاضر وإلى الآخرة على أنها المستقبل. كانوا ينظرون إلى الدنيا على أنها زمان ممتد، وظيفته أنه مطية وجسر إلى الآخرة التي تشكل وحدها المصير والمستقبل. نعم كان هناك من يفكر في الغد الدنيوي ويتزود له. غير أن هذا النوع من الاستعداد للغد لم يكن يختلف في شيء عن الاستعداد للحاضر، لم يكن يقوم على وعي بالاختلاف بين الحاضر والمستقبل، الوعي الذي يجعلنا الآن ندرك أن مطالب الغد ستكون بالضرورة مختلفة عن مطالب اليوم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالتخطيط للمستقبل لم يكن وارداً، بل ان مفهوم «التخطيط» لم يكن يدخل في مجال الفكر والعمل، ولم يصبح كذلك إلا منذ عقود من السنين حينما أصبحت أوروبا قادرة، بفضل التقدم الذي حققته في ميدان العلم والتقانة، على التحكم بكثير من ميادين الحياة. وإذاً فالتفكير في المستقبل، بالصورة التي نعرفها اليوم، خاصية من خاصيات الحضارة الغربية المعاصرة. وإذا كنا نجد أنفسنا اليوم مضطرين إلى التفكير في مستقبلنا الدنيوي ومقتنعين بضرورة الاعداد له والعمل من أجله فإن ذلك يرجع، لا إلى كوننا نعيش داخلياً وذاتياً حالة من التقدم الذي يصارع الجديد فيه القديمَ، بل لأننا نحس وندرك بأن التقدم حاصل ومطرد في عالمنا المعاصر وأن أسبابه وعوامله هي بيد الغرب أساساً، وأننا إذا لم نعمل من أجل مسايرة الركب فسنصبح في وضعية من لا يملك التصرف في مستقبله، بل ولا في حاضره لأن الحاضر ليس سوى نقطة التقاء الماضي بالمستقبل. وإذاً فالغرب هنا يفرض نفسه شئنا أم كرهنا، ولكن ليس من الضروري، مع ذلك، أن نتخذه أصلاً نقيس عليه حالتنا الحاضرة أو المقبلة. إن دور النموذج الغربي هنا قائم كله في كونه وسيلة للايضاح، وسيلة لاكتشاف الذات. ذلك لأن الوعي بالأنا وبأحوالها لا يتم في الغالب إلا من خلال الوعي بالآخر، فبضدها تتميز الأشياء كما يقول القدماء.

وقد يكفي لتبرير ذلك أن نتساءل: هل نستطيع، في اللحظة الراهنة على الأقل، تصور مستقبل لنا لا يدخل فيه الغرب كطرف من الأطراف؟ أليس هو الذي يمتلك وحده العلم والتقانة وهما مفتاح التحكم بالمستقبل؟ إن الغرب، أعني تجربته، يفرض نفسه

علينا في هذا المجال. فلنتعرف بإيجاز إلى هذه التجربة. ان ذلك سيعيننا على رؤية أوضح لتجربتنا نحن.

في مثل هذا الوقت من القرن الماضي كانت تسود في أوروبا نظريات جديدة في ميدان الفلسفة والايديولوجيا، نظريات توظف العلم وتدعي العلمية لنفسها وتعمل على تحديد مجال بحثها باعتماد الأسلوب العلمي نوعاً من الإعتماد، فسمي القرن الماضي، والنصف الثاني منه خاصة، بعصر الايديولوجيا في أوروبا: عصر الداروينية والإشتراكيات الطوباوية والماركسية والأنتروبولوجيا التاريخية والتفسير الميكانيكي والبيولوجي للظواهر. . . الخ. جميع النظريات التي ظهرت في هذه المجالات كانت تدّعي العلمية، فكان هذا النوع من محاولة توظيف العلم، في موضوعات لم تكن قد أصبحت علمية فعلاً، عملاً ايديولوجياً: فعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرهما من العلوم الإنسانية كانت كلها، في القرن التاسع عشر، تقع بهذه الدرجة أو تلك تحت طائلة «العلموية» أي إدعاء الانتساب للعلم. وهذا عمل ايديولوجي كما لا يخفى.

واستمر الوضع على هذه الحال إلى أن بدا للمفكرين الأوروبيين، مع اقتراب الخمسينات من هذا القرن، وكأن الفكر عموماً قد أصبح يقتسمه العلم والايديولوجيا على حساب الفلسفة ومن هنا ظهر السؤال التالي الذي طرح مع أوائل الخمسينات: هل هناك بعد مكان للفلسفة في عالم يقتسمه العلم والايديولوجيا؟ لقد أصبحت الساحة الفكرية محتلة، كلها تقريباً، بالعلم والتكنولوجيا، وكل ما عداهما فهو مجرد ايديولوجيا بالمعنى القدحي للكلمة الذي يجعل من الايديولوجيا وعياً مزيفاً ومعرفة غير علمية. وما أن بدأ المفكرون في الغرب يناقشون هذا السؤال حتى وجدوا أنفسهم أمام واقع آخر يطرح عليهم سؤالاً يتجاوز السؤال المذكور. يقول هذا السؤال الجديد: هل سيبقى هناك مكان للايديولوجيا في عالم يقتسمه العلم والتقانة؟

ونحن الآن، نحن العرب بوصفنا مشاهدين لما يجري هناك في الغرب نلاحظ بالفعل نزوعاً يرمي إلى التخلص من الايديولوجيا نوعاً من التخلص، ليس الايديولوجيا بوصفها وعياً مزيفاً وحسب بل بوصفها وعياً ثورياً أيضاً. هذا أمر نلاحظه اليوم ليس في أوروبا الغربية وحسب بل في الاتحاد السوفياتي كذلك. إن البيريسترويكا الغورباتشيفية تعني اختفاء الايديولوجيا أو على الأقل تنطوي على موقف متحرر منها. لقد كانت الايديولوجيا من قبل في عالم الاتحاد السوفياتي النظري والعلمي هي التي تتولى القيام بدور البطل في المسرح. أما اليوم فإن البيريسترويكا تتخذ موقفاً آخر، إنها تعطي الأولوية للسياسي على الأيديولوجي.

ولعلنا جميعاً قرأنا كتاب غورباتشيف، ولعلنا نتابع ما يصدر عن الزعماء السوفيات

من تصريحات حول ما يسمونه بـ «التفكير السياسي الجديد». إن أنصار البيريسترويكا وعلى رأسهم غورباتشيف يؤكدون جميعاً على مقولات تختلف تماماً عن المقولات التي كانت سائدة في الفكر والعمل في الاتحاد السوفياتي. من تلك المقولات واحدة تقرر «نبذ الايديولوجيا في السياسة الخارجية». ومعلوم أن السياسة الخارجية السوفياتية، كانت تقوم كلها على مقولة «الصراع ضد الامبريالية»، أي على أساس الايديولوجيا. وعبارة «الصراع ضد الامبريالية» قد اختفت اليوم من الخطاب السوفياتي، ولربما لم ترد ولو مرة واحدة في كتاب غورباتشيف. هناك مقولة أخرى جديدة تماماً تقول بـ «توازن المصالح بدل توازن القوى»، إن هذا يعني الاعتراف بمصالح الغرب، أوروبا وأمريكا، مصالح الامبريالية، الأمر الذي يختلف على طول الخط مع الموقف السابق. ومن مقولات «التفكير السياسي الجديد» في الاتحاد السوفياتي، واحدة تقول: «التعايش السلمي ليس استمراراً للصراع الطبقي»، وهي تنطوي كما لا يخفى على تغيير جذري في الاستراتيجية والتكتيك، وقد كانا قائمين من قبل على المبدأ المشهور «طبقة ضد طبقة» المبدأ الذي اتخذت منه الأممية الشيوعية منذ العشرينات من هذا القرن شعاراً لكفاح الطبقة العاملة في جميع أرجاء العالم. وعندما ظهرت مقولة «التعايش السلمي» مع المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي عام ١٩٥٦ قيل يومها إن التعايش السلمي لا يلغي الصراع الطبقي، بل إنما هو شكل من أشكاله. أما اليوم فنحن نسمع، بصريح العبارة، أن «التعايش السلمي لم يعد استمراراً للصراع الطبقي» ولا شكلاً من أشكاله، الأمر الذي يعني أن الايديولوجيا التي تحكم العلاقات الدولية هي الآن وستبقى قائمة على اعتبار المصالح والمنافع وليس على العمل من أجل تغيير اتجاه التاريخ، من أجل تفجير تناقضات النظام الرأسمالي.

وتفسر هذه المواقف الجديدة بكون البشرية قد دخلت مرحلة جديدة من التطور هي «المرحلة النووية» وهي مرحلة تختلف عن المرحلة الصناعية التي عرفها القرن الماضي وعن «المرحلة الامبريالية» التي وصفت بأنها «أعلى مراحل الرأسمالية». إن المرحلة النووية التي دخلت فيها الانسانية اليوم يبرر الخطاب فيها وعنها بكون المشكل المطروح فيها هو مشكل بقاء أو فناء البشرية كلها...

إن هذه التطورات التي رصدناها، سواء في المعسكر الغربي أو المعسكر الاشتراكي تفرض على الفكر العربي، وهو يخطط لعالم الغد، مراجعة المقولات والتصورات التي كان يبني عليها من قبل تأملاته واستشرافاته. إن ما يطبع الفكر النظري في العالم المعاصر، غرباً وشرقاً، هو إعطاء الأولوية لما هو سياسي على حساب الايديولوجيا. ففي كل مجال: السياسة هي التي تحظى بالأولوية وهي تؤخذ كشيء في ذاته، كشيء يعبر عن المصلحة. والسؤال الذي يطرح نفسه إذاً هو: هل انتهت

الايديولوجيا فعلاً، هل انتهى عصر الفلسفة؟

الواقع أن الأمر غير ذلك، فكل خطاب عن الايديولوجيا هو نفسه خطاب ايديولوجي ومحاولة احلال التقانة محل الايديولوجيا هي نفسها ممارسة ايديولوجية. إن التقانة تمارس اليوم، ويراد منها أن تمارس، خطاباً ايديولوجياً معيناً، نوعاً جديداً من الهيمنة الايديولوجية. العالم كله محكوم اليوم بهذه التقنيات الاعلامية التي أصبحت تطل من السماء على الشعوب كلها، حاملة خطاباً ايديولوجياً مهيمناً بواسطة البث التلفزي عبر الأقمار الصناعية، وتزداد هذه التقنيات الاعلامية الجديدة تنظيماً وانتشاراً في المستقبل القريب.

ماذا يعني هذا؟

انه يعني أن الإنسانية الآن معرضة لغزو ايديولوجي أشمل وأعمق، غزو العقل وتكييف المنطق وتكييف القيم والسلوك وتنميط الأذواق والاستهلاك. إن الشركات العالمية المنتجة للتقانة وللبضائع الاستهلاكية تعمل على ممارسة نوع من الهيمنة الايديولوجية قوامه قولبة الفكر والسلوك بالشكل الذي يحول الانسان إلى كائن مستهلك على الدوام. هذا جانب، وهناك جانب آخر يتمثل في كون التقانة صارت تضيق أكثر فأكثر من مجال حرية الفرد وتمتعه بوجوده وكينونته الخاصة. لقد أصبح الفرد اليوم، خصوصاً في المجتمعات المصنعة المتقدمة، يشعر وكأنه مجرد ذرة تدور في فلك تقوده حتمية صارمة، فلا هو يقود نفسه بحرية ولا هو يعرف موقعه واتجاهه ولا مصيره. هو ينتمي إلى كل يدور، يفقد فيه جميع الأفراد حريتهم وفرادتهم. ومن هنا قامت فلسفات الاختلاف التي تروج الآن في أوروبا، وهي اتجاهات فلسفية جديدة ظهرت، بعد أن قيل إن الفلسفة ماتت، ظهرت لتعبر عن تمرد الشخص البشري على هذه الوضعية التقانية التي تقهره وتجعل منه مجرد رقم ضمن سلسلة أرقام تحكمها علاقات صارمة.

لم تنته الايديولوجيا إذاً ولن تنتهي، وإنما هناك تطور في الممارسة الايديولوجية. كانت الممارسة الايديولوجية من قبل من اختصاص الخطيب والواعظ والشاعر ثم صارت تقوم بها وسائل الاعلام الجديدة من صحافة وإذاعة وتلفزة وما تلا ذلك من تطورات كالبث عبر الأقمار الصناعية. هناك إذاً تطور كبير على صعيد ممارسة الايديولوجيا لهيمنتها، وليس من المحتمل أن يؤدي هذا التطور إلى نهاية الايديولوجيا.

هذا بكيفية عامة هو الوضع في العالم الغربي، ونحن مندمجون في هذا الوضع بصورة أو بأخرى، محكومون به إلى حد كبير. ولكن مع ذلك، بل إضافة إلى ذلك، لنا مشاكل أخرى خاصة بنا راجعة أساساً إلى تداخل ماضينا مع حاضرنا إلى حد حضوره فيه حضوراً قوياً، إقتصادياً واجتماعياً وفكرياً، الأمر الذي يجعل طرح السؤال السابق

بخصوص وضعيتنا مبرراً تماماً. لنتساءل إذاً ما دور الفكر في الوطن العربي غداً: علماً وتقانة من جهة وفلسفة وايديولوجيا من جهة أخرى؟

بالنسبة إلى العلم والتقانة: الأمر واضح. نحن نستهلك العلم ونستهلك التقانة وبالتالي فما دمنا لم نحقق في ميدانهما نوعاً من الاستقلال الذاتي، عن طريق المساهمة في انتاجهما، فإن غدنا لن يكون لنا بل سيكون تابعاً كما هو حاضرنا ولربما بصورة أعمق وأشمل.

يبقى بعد ذلك الفكر النظري، الفلسفي والايديولوجي. وهذا موضوع فيه كلام. لقد بدأنا بالقرن الماضي وأبرزنا كيف أنه كان عصر ازدهار الايديولوجيا في أوروبا. وعلى هذا النمط سنقوم هنا بتحقيب تطور الفكر العربي الحديث والمعاصر فنقول إنه في مثل هذه السنوات من القرن الماضي بدأت الايديولوجيا عندنا تحل محل الفكر الوسطوي القديم، فكر القرون الوسطى وعصر الانحطاط. لقد بدأت الايديولوجيا عندنا بتزامن مع «اليقظة العربية الحديثة» وبالخصوص مع سلفية الأفغاني وعبده وعلمانية بطرس البستاني وشبلي الشميل وعروبة الكواكبي وغيره... مع أواخر القرن الماضي إذاً ظهرت اتجاهات فكرية ايديولوجية جديدة لم يعهد الفكر العربي مثلها من قبل، وهكذا كانت بداية الايديولوجيا عندنا متزامنة مع عصر ازدهارها في الغرب. وكما أخذت الايديولوجيا في الغرب تفقد، ابتداء من العقود الأولى من هذا القرن، كثيراً من قوتها وبريقها، بفعل الحربين العظميين من جهة والتقدم التقاني، من جهة ثانية، بدأت «النهضة» عندنا، التي كانت عنواناً لبداية الايديولوجيا عندنا، تنحسر وتتراجع، منذ الفترة نفسها، بفعل التدخل الاستعماري المباشر الذي أجهض نهضتنا وجعل الفكر العربي ينتكص إلى الوراء محتمياً بمواقع ثابتة دفاعاً عن الكيان ضد التوسع الاستعماري. فشهد فكر محمد عبده نوعاً من التراجع مع رشيد رضا أولاً ثم مع حسن البنا ثانياً. ذلك لأن الخصم الذي كان في زمن محمد عبده خصماً يهدد، أصبح في العقود الأولى من هذا القرن يمارس بالفعل احتلالاً وهيمنة، فكان الرجوع القهقرى والتشدد في المواقف أمراً طبيعياً، وقد حدث ذلك أيضاً كرد فعل على الاتجاهات التي كانت تدعو إلى التخلي عن التراث وتبنّي الحداثة الغربية جملة وتفصيلاً. لقد حصل هذا في المشرق، وفي مصر خاصة، فكانت له آثار عميقة في عرقلة عملية التطور.

ومع ذلك قامت الحركات الوطنية في الوطن العربي تناضل من أجل الاستقلال، وما أن حلت الخمسينات حتى استقل معظم البلدان العربية ودخلنا تحت تأثير المد التحرري العالمي، الذي شمل العالم الثالث كله والذي كان عصر ازدهار الايديولوجيا في هذا العالم، وفي الوطن العربي بصورة خاصة. فما هي خصائص هذا العصر عندنا؟

يتميز عصر الايديولوجيا عموماً بميزة أساسية هي التفكير بواسطة المطلقات. وهكذا ففي الخمسينات والستينات كانت الايديولوجيا العربية محكومة بمطلقات من نوع «الاستقلال التام» و«الجلاء الكامل» و«الوحدة الاندماجية الشاملة» و«تحرير فلسطين كل فلسطين» وأيضاً الجمع بين «الديمقراطية السياسية» و«الديمقراطية الاجتماعية» وبين «الوحدة والاشتراكية» وبين «الأصالة والمعاصرة». . . الخ، إذاً فما كان يطبع عصر الايديولوجيا عندنا، عصر الخمسينات والستينات هو التفكير بالمطلقات، التفكير الذي لا يقبل النسبية ولا الحلول المرحلية. ولقد كان هذا أمراً طبيعياً، فذلك من شأن الايديولوجيا في كل زمان ومكان.

وبدلاً من أن يعقب ذلك تحقيق، ولو نسبي، لمضمون تلك المطلقات حدث العكس تماماً، لقد أصيب العرب بالاحباط انطلاقاً من هزيمة عام ١٩٦٧ فانعكس ذلك بسرعة على الخطاب العربي فبرزت شعارات وعبارات إحباطية من مثل «الايديولوجيا المهزومة» و«الفكر العربي المأزوم» و«سقوط جميع الشعارات». . . الخ، وفي مثل هذه الحالة من الإحباط يفتح الباب للمكبوت ليعود ويحتل الساحة.

في عصر الايديولوجيا عندنا، منذ بدايتها إلى أوج ازدهارها، عصر السلفية والعلمانية والليبرالية والقومية. . . الخ، كُبتت معطيات اجتماعية وفكرية. وهذا من شأن الايديولوجيا فهي تعمل على كبت ما لا ينسجم معها، مع شعاراتها ومطلقاتها. لكن مع حصول الاحباط عاد المكبوت، أعني الطائفية والعشائرية والتطرف الديني. . . ونحن نعرف ما جرى ويجري في لبنان، وما لبنان في واقع الأمر سوى صورة مكبرة عن الوطن العربي في هذا الشأن. قد تختلف الأمور من قطر لآخر، غير أن المكبوت الذي انفجر في لبنان مستخدماً المدافع والصواريخ انفجر في أقطار عربية أخرى مستخدماً الأيدي والعصي أو الألسنة على الأقل.

في هذا الإطار تدخل ما سمي بـ«الصحوة الإسلامية». أقول: «سمي . . .» لأن هذه العبارة هي ترجمة لعبارة أجنبية (فرنسية) أطلقت على ظاهرة بروز وانتشار التيارات السياسية التي رفعت شعار الاسلام، خصوصاً مع أيام الثورة الايرانية. وبما أن الطابع السياسي قد هيمن على تلك الحركات فإن «الصحوة الاسلامية» هذه لم ترتفع إلى مستوى «التجديد»، لم يظهر مجددون يقدمون فعلاً حلولاً إسلامية أصيلة لمشاكل عصرنا، بل كل ما حدث في إطار «الصحوة» هو بروز عدد من التيارات السياسية الدينية تذكرنا بما عرفه العصر الأموي من فرق مثل فرق الخوارج والشيعة والمرجئة. . . الخ. إن افتراق الناس في إطار «الصحوة الاسلامية» يكاد يحكي ويستعيد الافتراق نفسه الذي عرفه الاسلام بعد حرب صفين بين معاوية وعلي: لقد ظهر من ينادي بـ«لا حاكمية إلا لله» وهو الشعار نفسه الذي رفعه الخوارج في وجه علي بن أبي طالب حين

قبل التحكيم «لا حكم إلا لله»، وإلى جانب هؤلاء رفع شعار «الاسلام»، هكذا من دون وصف مع جنوح إلى الاعتدال مما يذكرنا بموقف «أهل الجماعة» زمن معاوية، ولم تخلُ الساحة من دعاة إلى نوع من «اليسار الاسلامي» يستعيدون بشكل أو بآخر بعض أصول المعتزلة. . . ومع هذا كله فلا أحد يستطيع القول إن هناك تجديداً حقيقياً، بعد كل هذه الشعارات التي رفعت باسم الاسلام، تجديداً يقدم برامج للمستقبل واضحة ومحددة، ويطرح مهام الفكر والعمل في عالم الغد، تجديداً يجيب عن السؤال التاريخي: «ما العمل؟».

لقد طرحت مسألة البرنامج على حسن البنا من قبل فكان جوابه جواباً سياسياً يمكن قبوله إذا أخذ على أنه مجرد تكتيك مرحلي: لقد طولب بوضع برنامج لحركته فاعتذر قائلاً: نحن في البداية يجب أن نتفق على الهدف ونلتف حوله أولاً، أما التفاصيل فسنعالجها فيما بعد، لأننا إذا دخلنا في مناقشة التفاصيل العملية فسنختلف ويضيع منا الهدف. هذا الجواب يمكن تبريره إذا أخذ كتكتيك مرحلي كما قلنا. ولكن الذي حدث هو أن حركة حسن البنا بقيت من دون البرنامج المطلوب. وعندما طرح السؤال نفسه على سيد قطب، بعد ذلك بعقدين من السنين أو أكثر، كان جوابه نوعاً من الهروب من المشكل. قال: إن «المجتمع الإسلامي» الذي نريده سيبدأ في النشوء عندما يصبح الحكم قائماً على أساس «لا حكم إلا لله»، مثلما حصل زمن النبوة والخلافة الراشدة. إن هذا يعني أنه لا يهتم بمعالجة القضايا المطروحة، لا يهتم بتقديم حلول للمشاكل القائمة بل يرى أن الهدف الأول هو استلام الحكم لأنه باستلام الحكم سيتم الشروع في بناء «المجتمع الإسلامي» لبنة لبنة وخطوة خطوة كما حدث زمن النبوة. وفي نظري أن هذه المماثلة غير صحيحة: فزمن النبوة شيء وزماننا نحن شيء آخر. إن الأمر لا يتعلق بدين يبدأ من الصفر مثلما بدأ الدين الإسلامي مع الدعوة المحمدية، بل ان الأمر غير ذلك تماماً هناك واقع قائم ومشاكل مطروحة في مجتمع هو تاريخياً وواقعياً وروحياً مجتمع إسلامي. والمطلوب هو «التجديد» في هذا المجتمع وليس القفز عليه إلى مجتمع آخر خيالي، قفزاً لا يقبله الدين ولا العقل: لا يقبله الدين لأن خاتم النبيين محمداً (ص) وضع حداً لكل دعوة دينية جديدة تدعي الانطلاق من الصفر. . ولا يقبله العقل لأنه لا يمكن إنشاء مجتمع جديد داخل مجتمع قائم إلا بنقد هذا الأخير وتقديم الحلول لمشاكله. إن الأمر يتعلق بإصلاح مجتمع قائم وليس بإنشاء مجتمع من الصفر، وهل يمكن ذلك؟

وإذاً فما زلنا، عموماً، في مرحلة الانهيار الايديولوجي. وما سمي بـ «الصحوة الإسلامية» قد عكست هذا الانهيار فيما سادها من اختلاف وصراع وغياب للفكر المجدد. . . ومع ذلك يمكن القول، انه مع الثمانينات أي منذ نحو عشر سنوات، دخلنا

في مرحلة انتقالية سمتها الأساسية التفكير بواسطة النسبي، وذلك بدل التفكير بالمطلقات. وهكذا أصبحنا، مثلاً، نقبل «الدولة القطرية» ونتحدث عنها بعد أن كان الكلام عنها مستهجناً لأنها كان ينظر إليها بوصفها تجسيماً للتجزئة، للكيانات «المزيفة» أما اليوم فنحن نتحدث عن الدولة القطرية كواقع دولي واجتماعي واقتصادي وسياسي ونفسي، وأكثر من ذلك نرى أن الوحدة العربية المنشودة لا يمكن أن تقوم اليوم إلا من خلال الدولة القطرية العربية ذاتها وليس بالقفز فوقها. وهكذا أصبحنا نقبل «الاتحادات الجهوية» بينما كنا في الخمسينات والستينات نعتبرها تحريفاً لفكرة الوحدة. ومن جهة أخرى صار الجميع اليوم يعطي للاسلام مكانته في فهمنا للعروبة وللقومية العربية. أما بخصوص قضية فلسطين فقد كان الشعار الوحيد المعترف به في الخمسينات والستينات هو «تحرير فلسطين: كل فلسطين» فإننا اليوم نقبل بالدولة الفلسطينية على الضفة والقطاع ونعترف، أو نبدي استعدادنا للاعتراف، باسرائيل إذا هي اعترفت بدولة فلسطينية. وبالجملة أصبحنا الآن نفكر بالنسبي وليس بالمطلق.

وأنا هنا لا أريد أن أقول من خلال إبراز هذه الملاحظات اننا قد تنكرنا. . . أو اننا قد دخلنا مرحلة «الترشيد». . . كلا، كل ما أريد فعله هو تسجيل واقع: بالأمس كنا نفكر بمطلقات أما اليوم فنحن نقبل النسبية. بالأمس، في عصر الحلم العربي، كنا نرى الحلم حقيقة، كنا نرى المستحيل ممكناً. ولم يكن ذلك خطأ ولا طفولة في التفكير، بل كان من مقتضيات المرحلة، مرحلة المد التحرري الذي اجتاح العالم الثالث أجمع. وقد نجح الاستعمار والامبريالية في عرقلة سير ذلك المد وإجهاض أحلامه، ونالنا من ذلك ما نالنا، وها نحن نتنبه، بعد مرحلة إحباط، إلى الواقع الجديد نميز فيه بين الممكن القريب والممكن البعيد، بين الواقع السياسي وبين الحلم الايديولوجي. وهكذا انتهينا نحن أيضاً إلى إعطاء الأولوية للسياسي على الايديولوجي. . . لقد دخلنا نحن كذلك في «المرحلة النووية»، أعني أننا انخرطنا فيها سياسياً.

والسؤال الذي يطرح نفسه علينا الآن، وقد وصلنا إلى هذه المرحلة من تحليلنا، السؤال الذي ينقلنا إلى المحور الأخير في هذا الحديث هو التالي: هل يمكن الاستغناء عن الايديولوجيا في الوطن العربي؟ وهذا السؤال يثير سؤالاً آخر هو: ما الذي سيحل محلها عندنا؟

عندما يقولون في الغرب «يمكن الاستغناء عن الايديولوجيا» بمعناها التقليدي فإنهم يطرحون كبديل عنها العلم والتقانة وما يحملانه من مضامين ايديولوجية جديدة. أما نحن فالأمر عندنا يختلف ليس لأننا لا نملك العلم ولا التقانة فقط بل لأن هناك دوراً مهماً يجب أن تلعبه الايديولوجيا عندنا أيضاً. بالفعل إننا ما زلنا هنا، في الوطن العربي، بحاجة إلى دور يلعبه الفكر الايديولوجي في عالم الغد، دور التشريع للمستقبل.

لقد قدم الفكر العربي في أواخر القرن الماضي، تاريخ بداية الايديولوجيا عندنا، مشروعاً مستقبلياً هو ما درجنا على تسميته بـ «النهضة العربية». وقد نجح هذا المشروع في تحقيق بعض طموحاته، لقد نجح في استنهاض الأمة العربية والاسلامية، في تأكيد الذات وجعلها تتثبت في مواقع دفاعية صلبة من ماضينا بهدف مواجهة تحديات الغزو الأوروبي ومقاومته. . . فكانت الحركات الوطنية. . وكان الاستقلال. وفي عصر ازدهار الايديولوجيا في الوطن العربي، خلال الخمسينات والستينات، قدم الفكر العربي مشروعاً للمستقبل تحت شعار «القومية العربية» وهو شعار يحمل مضامين ثورية: التحرز من الاستعمار والصهيونية، والوحدة والاشتراكية، ونجح هذا المشروع في خلق وعي جديد وتشييد أحلام جديدة. ولكن هزيمة عام ١٩٦٧ أجهضت الحلم، فدخل العرب في مرحلة «الاحباط» التي ما زال بعض امتداداتها قائماً إلى اليوم.

من هنا ندرك أن مهمة الفكر العربي في عالم الغد يجب أن تبدأ من إعادة بناء عالم الحاضر، من تصفية حالة الاحباط بالنظر إلى الأمور بعين الواقعية الثورية، الواقعية التي تواجه الواقع كما هو من أجل تغييره. إن بناء مشروع نهضوي مستقبلي يتطلب اليوم قليلاً من الحلم ومزيداً من العقلانية النقدية. إن نقد الحاضر، بما يحمله من بقايا الماضي، هو الخطوة الأولى في كل مشروع مستقبلي. وبما أن الماضي والحاضر عندنا لا ينفصلان، إن على صعيد وعينا أو على صعيد واقعنا، فيجب إذاً أن يتجه النقد إليهما معاً، إلى ما يؤسس، شعورياً ولا شعورياً، العقل السياسي فيهما: إلى القبيلة والغنيمة والعقيدة.

لنوضح هذه الدعوى.

في الماضي، ماضينا نحن، وأقصد الماضي الذي ما زال حاضراً فينا الآن، بدأ «المستقبل» عندنا بالوحي المحمدي: دعوة دينية تطورت فأصبحت دولة. ثم تطور الأمر عندما اتسعت رقعتها إلى نشوء فرق وأحزاب، إلى ظهور الايديولوجيا (على عهد الأمويين) والايديولوجيا هنا تعني، بالتعريف البسيط: «الرأي الذي يقول به خصمي». فعندما ظهرت آراء متخاصمة، في المجتمع العربي الاسلامي، مع معاوية وعلي، وانطلاقاً من الصراع الدامي الذي نشب بينهما، قامت الايديولوجيا في هذا المجتمع. غير أن هذه الايديولوجيا، ولنقل «العقيدة» ونعني بها آراء الخوارج والمرجئة والشيعة والمعتزلة. . . الخ، لم تكن مستقلة بنفسها، بل كانت مرتبطة مع أساسين إثنين كانا يحكمان الصراع: القبيلة والغنيمة. كانت القبيلة والغنيمة والعقيدة هي المحددات الثلاثة للعقل السياسي العربي منذ ذلك الوقت إلى الآن (وسنشرح هذا بتفصيل في كتابنا المقبل العقل السياسي العربي القبيلة والغنيمة والعقيدة، العقيدة بمعنى التمذهب) محددات ثلاثة حكمت العمل السياسي العربي في الماضي وما زالت تحكمه بصورة أو

بأخرى في الوقت الحاضر. أحياناً تبرز «العقيدة» كمعطى أولي وأحياناً أخرى تبرز «القبيلة» ومن ورائها «الغنيمة». هنا في مثل هذا الوضع نجد «العقيدة» - أو الايديولوجيا - غير منفصلة ولا مستقلة عن كل من القبيلة والغنيمة، بل ترتبط هذه المحددات الثلاثة بعلاقات عضوية تجعلها تنتمي إلى كل واحد، إلى بنية واحدة. ولكي ندرك هذا يجب التذكير بأنه في المجتمعات الرأسمالية يميز الباحثون، ماركسيون وغيرهم، بين البنية التحتية (الاقتصاد: قوى الانتاج وعلاقات الانتاج) والبنية الفوقية (الدولة والمؤسسات بما فيها القبيلة، والايديولوجيا)، أما في المجتمعات التي تعيش في وضعية اقتصادية قبل رأسمالية فليس هناك انفصال من هذا النوع بين البنية التحتية والبنية الفوقية، بل هناك بنية كلية واحدة تتداخل فيها العناصر المكونة لها، اقتصادية واجتماعية وفكرية: أحياناً يصبح «الفكر» محدداً ويلعب دوره كجزء من بنية تحتية إلى جانب القبيلة والغنيمة. . . وما نشاهده اليوم في الوطن العربي حيث يقتتل الناس في بعض أقطاره إقتتالاً طائفياً تزكيه «العقيدة» التي تطغى على ما سواها، دليل على الدور الذي يلعبه الفكر والايديولوجيا في وطننا العربي وهو لا يقل عن دور القبيلة - العشائرية - ولا عن دور الغنيمة: المنافع الاقتصادية.

منذ القرن الماضي أي منذ أن بدأنا نحتك بالغرب، دخلت الحداثة بعض جوانب حياتنا وظهرت التيارات الايديولوجية النهضوية التي سبقت الاشارة إليها، من سلفية وعلمانية وليبرالية وقومية واشتراكية، فاحتلت الساحة، ساحة الوعي عندنا، وحصل نوع من «القمع» للمحددات الثلاثة المذكورة (القبيلة والغنيمة والعقيدة) فأصبحت تشكل المكبوت الاجتماعي والسياسي عندنا. لقد كان المشروع النهضوي يقوم أساساً على تجاوز تلك المحددات الموروثة من الوضع الاجتماعي القديم إلى محددات جديدة معاصرة، ولم يتمكن المجتمع العربي من تحقيق هذا التجاوز بصورة كاملة للأسباب التي سبقت الاشارة إليها (الغزو الاستعماري. . .) ولأسباب أخرى منها انخراطنا من فوق في الحداثة المعاصرة، دون أن تكون نابعة من تطور داخلي . . . وقد أدى ذلك كله إلى انتكاسات انتهت بحالة الاحباط التي تحدثنا عنها، وكانت النتيجة هي عودة المكبوت، أعني المحددات الثلاثة المذكورة، وكنا نعتقد أننا تحررنا منها إلى «الأبد».
إن عودة المكبوت تطرح على الفكر العربي مهاماً تاريخية عليه أن يقوم بها بروح عقلانية نقدية وإلا فإن التطور إلى الأمام لن يشق طريقه الصحيحة عندنا. هذه المهام تتلخص في عبارة واحدة هي نقد الواقع العربي من جميع جوانبه: نقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل، وما دمنا لم نفسر واقعنا، بمستوياته تلك، فلا سبيل لنا إلى تغييره تغييراً حقيقياً. والتفسير والنقد من مهمة الفكر الفلسفي والايديولوجي. وإذاً فنحن بحاجة ماسة إلى ايديولوجيا عربية تتحدث عن الواقع العربي وتنطق باسمه وتعمل على تفسيره، أي

الكشف عن الثوابت فيه: الثوابت التي لا بد من خلخلتها وكسرها حتى يصبح التغيير ممكناً وحقيقياً.

من هنا تتراءى لنا مهام الفكر العربي، مهام الحاضر والمستقبل: لقد أبرزنا كيف أن المكبوت قد عاد ليجعل حاضرنا مشابهاً لماضينا ويجعل عصرنا الايديولوجي النهضوي والقومي وكأنه فترة استثنائية، فأصبحت «القبيلة» محركاً علنياً للسياسة وأصبح الاقتصاد ريعياً أو شبه ريعي مطبوعاً بطابع «الغنيمة»، وأصبح الفكر والايديولوجيا «عقيدة» طائفية أو شبه طائفية: خارجية (نسبة إلى الخوارج)، وإذاً فالمطلوب، وهذه هي بالتحديد مهام الفكر العربي في عالم الغد، هو:

١ ـ تحويل القبيلة في مجتمعنا إلى لا قبيلة، إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي حديث: أحزاب، نقابات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية... الخ. وبعبارة أخرى، تحويل مجتمع القبيلة إلى مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها) والمجتمع المدني (التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة)، وبالتالي إنشاء مجال سياسي تتم فيه الحركة السياسية ويتم فيه صنع القرار ويقوم فاصلاً بين سلطة الحاكم وامتثال المحكوم.

٢ ـ تحويل الغنيمة إلى ضريبة والاقتصاد الاستهلاكي إلى اقتصاد إنتاجي. إن الاقتصاد الانتاجي سمته أن المنتج يدفع الضريبة، هو يستعمل المواد الطبيعية ويستخدم البشر ولكنه لا بد في النهاية من أن يدفع الضريبة للدولة الأمر الذي يجعل يده، بمعنى ما من المعاني، فوق يد الدولة. ذلك لأنه عندما يدفع الضريبة وتصبح مالية الدولة معتمدة عليها يصبح في إمكان هذا المنتج وفي إمكان كل من هو داخل في عملية الانتاج أن يطالب بحقه في مراقبة صرف هذه الضرائب. كان هذا هو منطلق الديمقراطية في أوروبا الحديثة. أما في وطننا العربي فاقتصادنا يطغى عليه «العطاء» والريع على الانتاج (إما بشكل مباشر أو غير مبشار: الأجور والمرتبات والأعطيات ودعم المواد) الأمر الذي يجعل الحق في طلب المراقبة، مراقبة الحاكمين، مهزوزاً من أساسه. غير أن هذا لا يعني استحالة الديمقراطية في وضعنا العربي الراهن. إن نقد الواقع يجب أن يمتد ليشمل شرعية الحكم أعني شرعية السلطة التي يمارسها الحاكم: ما الذي يؤسسها؟ ألا تدخل الغنيمة (الريع الداخلي والاعانات الخارجية...) عنصراً أساسياً فيها؟ والقبيلة؟... الخ.

٣ ـ تحويل العقيدة إلى رأي. فبدلاً من الفكر المذهبي الطائفي والمتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة يجب فسح المجال لحرية التفكير وبالتالي التحرر من سلطة الجماعة المغلقة، دينية كانت أو ايديولوجية حديثة (الحزب الواحد مثلاً). إن تحويل

العقيدة إلى رأي معناه التحرر من سلطة عقل الطائفة، العقل الدوغمائي دينياً كان أو علمانياً، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي، نقدي.

الفكر العربي مطالب إذاً بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل. تلك هي الشروط الضرورية لامتلاك تفسير مطابق لمجتمعنا، وتلك هي الخطوة الأولى في الطريق إلى تغييره.

تلك باختصار هي مهام الفكر العربي إزاء الواقع العربي، مهامه في الحاضر والمستقبل. عسى أن أكون قد تمكنت من إثارة انتباهكم وتوجيه اهتمامكم إلى قضايا أعتقد أنها تستحق بالفعل أن تكون موضوع حوار ومناقشة.

المناقشة

بعد انتهاء المحاضرة وجهت عدة أسئلة إلى الجابري. وفيما يلي نص الأسئلة والأجوبة.

سؤال: ما رأيك في نشأة الفكر العربي وعوامل تطوره: هل كان نموه في الحاضر كما في الماضي نتيجة الاقتباس من الفكر الغربي (اليونان قديماً وأوروبا حديثاً) أم أنه كان نتيجة عوامل داخلية وجهد ذاتي.

جواب: دخل الفكر العربي، قديماً، في مرحلة جديدة من التطور والنمو مع عصر التدوين: العصر العباسي الأول. نعم كانت هناك قبل هذا العصر اجتهادات ولكنها كانت فردية غير منظمة ولا متخصصة. لقد كان عصر التدوين عصر البناء الثقافي العام. وكان ما قبله عبارة عن اجتهادات متفرقة، أصيلة، بمعنى أن تأثير الثقافات الأخرى لم يكن أساسياً ولا حاسماً: فالنحو العربي هو في الجملة عمل أصيل، وكذلك الفقه والكلام والبلاغة. لقد نشأت هذه العلوم جميعها نشأة عربية إسلامية بحتة. وعندما بدأت الترجمة في العصر العباسي الأول أخذت العناصر الخارجية، والمترجمة من اليونانية خاصة، تفعل فعلها في الثقافة العربية، في نموها وتطورها. وبعد عصر الازدهار هذا، أي ابتداء من القرنين الخامس والسادس الهجريين دخل الفكر العربي شيئاً فشيئاً في مرحلة من الركود ساد فيها التقليد ليدخل بعد ذلك في عصر الانحطاط الذي استمر إلى بدايات القرن الماضي إلى اليقظة العربية الحديثة التي تتميز بجملة أمور من جملتها الاقتباس من الثقافة الغربية.

وهنا لا بد من لفت الانتباه إلى الفرق الكبير بين اقتباس الفكر العربي قديماً من الثقافات السابقة له، اليونانية وغيرها، وبين اقتباس الفكر العربي اليوم من الثقافة الغربية. لقد كانت الثقافة التي كنا نقتبس منها في الماضي، الفكر اليوناني أساساً، عبارة

عن فكر كان قد انتهى وتوقف عن النمو، كان مجرد كتب في الخزائن والصناديق. أما الفكر الغربي، الذي نقتبس منه اليوم فهو على العكس من ذلك فكر في نمو مطرد وتقدم متواصل وبالتالي فنحن مطالبون ليس بالاقتباس منه فقط بل بمواكبة تطوره ونموه أيضاً. إن هذا الذي نقتبس منه اليوم ليس عبارة عن جملة من المعارف المنتهية، كما كان الشأن بالنسبة إلى أجدادنا مع الفكر اليوناني، بل هو فكر يتجدد ويهرب منا باستمرار: فما نقتبسه اليوم من جديد قد لا نفلح في تبيئته عندنا حتى يصبح قديماً متجاوزاً... وعلى كل حال وهذا شيء يعم الثقافة أياً كانت، فإن التجديد لا يتأتى إلا بشرطين إثنين: الأول هو أن يكون التجديد من الداخل، فالتجديد في أية ثقافة لا يمكن أن يتم إلا إذا كان من داخلها، بالحفر في معطياتها. ولكن أدوات الحفر وطريقته، وهذا هو الشرط الثاني، لا بد من أن تكون جديدة حديثة، وبالتالي لا بد من اقتباسها من أرقى مراحل التقدم التي يصل إليها الفكر الانساني. إن هذا هو ما سيرفع عملية التجديد إلى مستوى عصرنا، ذلك أن الحفر بالأدوات القديمة (المفاهيم والمناهج) لا يمكن أن ينتج غير القديم نفسه.

أعتقد أن السائل يريد أن يسأل هل يمكن أن نتقدم من دون اقتباس من الغرب. وأنا أقول: لا يمكن، ليس لأن الغرب غرب بل لأنه الصنف من البشر الذي يعيش أعلى مراحل تطور الفكر الانساني في الوقت الحاضر، على الأقل على صعيد العلم والتقانة. ولكن الاقتباس وحده لا يكفي، إذ لا بد من أن نكون قادرين على توظيف هذا الذي نقتبسه في عملية تجديد داخلي. وكما أننا لا نستطيع أن نجعل صوتنا يسمع من بعيد إلا باستعمال هذا المكبر للصوت (ميكروفون) وهو آلة نستوردها من الغرب لنوظفها فيما هي صالحة له، فكذلك لا يمكن أن نقيم لأنفسنا فهماً جديداً لثقافتنا الماضية، ولا بناء ثقافة جديدة، إلا باستعمال أدوات جديدة من هذا النوع، أعني مفاهيم ومناهج الفكر المعاصر. غير أن هذه تفقد كل قيمتها إذا لم ننجح في تبيئتها، إذا لم نجعلها مطاوعة لموضوعاتنا، إذا لم نعطها مضامين وحمولات من واقعنا.

سؤال: بناء على ما قاله المحاضر، وبناء على متابعة شاملة لما كتب، يمكن القول انه يضع النموذج الغربي مثالاً يجب أن نحذو حذوه، فهل النموذج الحضاري الغربي هو وحده النموذج الحضاري الصالح لعصرنا، وبكيفية خاصة هل يصلح لأمم لها ثقافات مختلفة تماماً عن الثقافة الغربية ومع اعتبار أن الحضارة الغربية حضارة دنيوية بينما الحضارة الإسلامية حضارة دينية؟

جواب: نعم، هذا مشكل مطروح، ليس علي ولا علينا نحن العرب وحسب بل هو مشكل حضاري عام. ولكي ندرك طبيعة هذا المشكل وأبعاده نبدي الملاحظات التالية:

كان من الممكن، في العصور الماضية، أن تقوم حضارة وتنمو بفعل تطوراتها الداخلية ثم تتوقف وتنقرض. قد تدخل في اتصال مع حضارات أخرى ولكنه اتصال محدود على كل حال. كان ذلك هو شأن الحضارة المصرية الفرعونية وحضارات الشرق القديم والحضارات التي جاءت بعدها وفي مقدمتها الحضارة العربية الاسلامية والحضارة المسيحية في القرون الوسطى. كان العالم القديم عالماً كبيراً شاسعاً تفصل بين أجزائه مسافات واسعة. أما اليوم فقد أصبح العالم صغيراً جداً، أجزاؤه متداخلة: أنا لا أستطيع مثلاً أن أعزل أولادي عن مشاهدة التلفزيون وما ينقله من الحضارة الغربية كما لا أستطيع أن أعزلهم عن الشارع وهو يزخر بمنتوجات هذه الحضارة. وأنا نفسي لا أستطيع مثلاً الامتناع عن استعمال الأدوات الحديثة في المعمل والمكتب والمطبخ... الخ. أعتقد أنه لم يعد لنا الخيار: هل نأخذ من الحضارة الغربية أم لا نأخذ. لقد أخذنا وما زلنا نأخذ كل يوم وسنبقى كذلك، أردنا ذلك أم لم نرد. والمسألة التي تبقى مطروحة أمام هذا الواقع الحضاري هي التالية: كيف نحافظ على ذواتنا وكياننا وكيف نساهم في هذه الحضارة التي أصبحت حضارة العالم في عصرنا. لا بد من سلاح، ولا بد من أن يكون هذا السلاح في مستوى هذه الحضارة. والسلاح هنا هو العلم والمناهج الحديثة. والعلم والمناهج هي اليوم إنسانية عامة، لا وطن لها. نعم هناك احتكار، وهناك سبق، ولكن ذلك كله لا يمنع من الاستفادة من مكاسب العلم والتقدم المعاصرين. والمسألة في نهاية المطاف تتعلق بنا وبقدرتنا على المساهمة في إنتاج هذه الحضارة وطبعها بطابع خصوصيتنا، إلى جانب خصوصيات أخرى.

سؤال: ألا تعتقد أن فترة التعلم من الغرب قد طالت أكثر من اللازم، إذ لم ندخل بعد في مرحلة الابداع، فما السبب في ذلك؟

جواب: أعتقد أن الأمر يرجع إلى عدة أسباب، غير أن أهمها في نظري هو أن الغرب عدواني واستعماري واحتكاري. فهو لا يريد أن نمتلك التقانة والعلم بل يسعى علانية وسراً لكي نبقى سوقاً مستهلكة لمنتوجاته. ومشكلتنا هي أننا مضطرون للاقتباس من الغرب كي نقاومه ونحاربه في الوقت الذي يقوم هو بمحاربتنا.

ولذلك طال وسيطول هذا الاحتكاك الصدامي بيننا وبينه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أشير إلى ما سبق أن ذكرته من قبل أن التقدم في الغرب يسير بوتائر سريعة جداً يصعب اللحاق بها. إن هذا يعني أننا مطالبون بمقاومة الغرب بالركض وراءه في آن واحد، لمواكبة تقدمه. إنها مهمة صعبة ولكن ما يجعلها ممكنة هو أنه ليس من الضروري قطع جميع المراحل التي قطعها الغرب، بل إنه من الممكن، وهذا هو الواجب علينا فعله، الإرتباط مباشرة بآخر مراحل التقدم. إن المشكلة هي مشكلتنا، وهي ترجع في نهاية الأمر إلى مشكلة القرار السياسي عندنا. تصوروا لو اننا وظفنا كل طاقاتنا من الخليج

إلى المحيط في عملية تنموية واحدة متكاملة: من له مال يعطي المال، ومن له الأيدي العاملة يعطي الأيدي العاملة، ومن له المعادن يعطيها ومن لديه الامكانات الزراعية يضعها رهن إشارة المخطط الجماعي . . . إلخ . إننا لو فعلنا ذلك من المحيط إلى الخليج منذ عشر سنوات فقط لكنا اليوم في وضعية أخرى تماماً. وإذاً فالمسألة في نهاية المطاف مرهونة بنا، بإرادتنا السياسية ومهما بعدت المسافة بيننا وبين الحضارة الحديثة والتقدم العلمي المتسارع فما زالت هناك إمكانية لتدارك الموقف. فالوطن العربي متنوع وغني برجاله وأمواله وبموقعه الاستراتيجي وبإمكاناته العديدة التي لم تستغل بعد. ومع أن الفرصة الذهبية، فرصة الطفرة النفطية خلال السبعينات، قد فقدت بعض قيمتها فإنه ما زالت هناك إمكانات أخرى متنوعة. وما نحتاج إليه أولاً وأخيراً هو الارادة السياسية، هو الدخول عملياً في عمل وحدوي مخطط.

سؤال: ما هو دور الدين في حضارتنا أقصد توظيف الحكام له، ثم ما دوره في أزمة المستقبل العربي؟

جواب: هناك من يتضايق ويشعر بالاحراج عندما تطرح عليه قضية الدين. أما أنا فهذه المسألة لا تضايقني بتاتاً، أولاً لأني مقتنع بأن المشكلة ليست مشكلة الدين. يجب أن نفصل دائماً ما بين الدين وما بين الاستغلال السياسي للدين. الدين كدين ظاهرة ملازمة للبشرية منذ وجدت، وليس هناك مجتمع خالٍ من الدين. والدين أنواع: هناك الديانات الوثنية وهناك الديانات السماوية وهناك العقائد التي تقوم مقام الدين والتي يبنيها العقل البشري لنفسه. غير أن السؤال المطروح يتعلق بالديانات السماوية أساساً وبالاسلام خصوصاً. وهنا يجب الفصل كما قلت بين الدين والتوظيف السياسي للدين. ففي الاسلام بدأ التوظيف السياسي للدين منذ معاوية. فمنذ قيام معاوية ضد علي بن أبي طالب والدين يوظف سياسياً. لقد ألقى معاوية خطباً عديدة، في المدينة والكوفة ودمشق، يبرر فيها استلامه للسلطة وقد دأب في جميع خطبه على تكريس فكرة الجبر، فكرة أن القضاء والقدر هو الذي ساق الخلافة إلى بني أمية وبالتالي فهم غير مسؤولين عما حدث وقد سار الخلفاء الأمويون من دون استثناء على تكريس هذه الايديولوجية الجبرية التي تستغل الدين. وهذا نوع واضح من الاستغلال السياسي للدين. ذلك أن فكرة القضاء والقدر كانت في الأصل حافزاً على الجهاد وعلى الصبر وعلى التمسك بالمبدأ «لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا»، أي لنجاهد من دون خوف فالموت سيأتي في وقته سواء حين الحرب والجهاد أو حين السلم والقعود. . . وهكذا وظف الأمويون فكرة القضاء والقدر في عكس مضمونها الأصلي، وظفوها في حمل الناس على الاستسلام لحكمهم بدعوى أنه قضاء وقدر لا راد له. وقد استمر هذا التوظيف السياسي للدين في ميادين شتى وبأشكال مختلفة إلى وقتنا الراهن. لقد وُظف لتبرير الاستبداد والطغيان

والظلم الاجتماعي وهو قد جاء في الأصل ضد هذه المظاهر كلها. ولو ترك الدين وشأنه ومارس السياسيون السياسة عارية لانكشف أمرهم ولوجدوا أنفسهم من دون غطاء.

وإذاً فالمشكل ليس شائكاً ولا محرجاً ما دمنا نعي تماماً أن هناك فرقاً بين الدين كدين وبين التوظيف السياسي للدين. يبقى بعد هذا النموذج الأمثل الذي يقدمه الدين. وبالنسبة إلى الاسلام لا جدال في أن النموذج الأمثل هو عصر النبوة وعصر الخلفاء الراشدين وسيبقى هذا النموذج نموذجاً أمثل في مخيالنا الاجتماعي وفي أحلامنا وتطلعاتنا وهذا لا شك فيه. لكن هل يمكن تحقيق هذا النموذج اليوم كما كان؟ أعتقد أن المسافة بيننا وبينه مسافة بعيدة والتاريخ لا يعيد نفسه بالصورة نفسها. وإذا كان بعضنا اليوم ينشد ذلك النموذج رافضاً كل ما سواه، رافضاً الحاضر والمستقبل، فهذا موقف غير ملزم للجميع، لا دينياً ولا عقلياً: فالاسلام كما نقول دائماً هو دين كل زمان ومكان، وإذاً فلا بد من أن تختلف الحضارة الاسلامية باختلاف العصور. نعم، إن مبادىء الدين ثابتة لا تتغير. ولكن المبادىء هي دائماً مجرد مبادىء ويبقى الاجتهاد باباً واسعاً أمام الفكر والعمل. ويقدم لنا عصر النبوة وعصر الخلفاء نماذج كثيرة ومتنوعة للاجتهاد في المبادىء.

سؤال: كيف يمكن ممارسة النقد، نقد العقل العربي، دون نقد السياسة العربية في ظل فقدان الحرية؟

جواب: المسألة من نوع أيهما أسبق الدجاجة أم البيضة؟ ذلك لأنه يمكن أن يعترض معترض ويقول كيف يمكن أن نمارس نقداً للسياسة قبل نقد العقل. وأنا لا أقول بضرورة البدء بنقد العقل ولكنني أعتبر البدء به شيئاً مبرراً. لقد بدأت بنقد العقل العربي، العقل النظري، فخصصت له كتابين الأول بعنوان **تكوين العقل العربي** والثاني بعنوان **بنية العقل العربي**، وأنا أعمل الآن في الكتاب الثالث الذي سيكون موضوعه: **نقد العقل السياسي**. والمسألة بالنسبة إلي تتعلق باختيار شخصي منهجي ويمكن لغيري أن يختار البدء بنقد السياسة، ولكنني مقتنع بصواب اختياري.

سؤال: أين المشروع الناصري من المطلق والنسبي في التحولات؟

جواب: المشروع الناصري كان يمثل نموذج التفكير بالمطلقات في عصر ازدهار الايديولوجيا عندنا. ولم يكن هذا راجعاً إلى عبد الناصر كشخص بل كان من خصائص مرحلة بأكملها. لقد كانت مرحلة تنتمي إلى المد التحرري الذي عرفه العالم الثالث آنذاك: من مؤتمر باندونغ إلى انهزام فرنسا في الهند الصينية إلى قيام الثورة الكوبية، ثم ظهور شخصيات قيادية كاريزمية: عبد الناصر، سوكارنو، نهرو، لومومبا... الخ.

والتفكير بالمطلقات ليس عيباً بل هو من طبيعة الحلم الايديولوجي، والانسان مطبوع على أن يحلم. ولا إبداع من دون أحلام. إن الحلم بالوحدة وبالاشتراكية وبالعدالة والحرية هو نوع من التحدي للواقع، نوع من تخطي المستحيل، على صعيد الفكر والتصور. الطفل والشاب يفكران بالمطلقات، والصبي لا يقبل أن يختار بين لعبتين بل يريدهما معاً. والخطير في الأمر هو أنه عندما ينتهي عهد التفكير بالمطلقات وتأتي مرحلة النسبية قد ينزلق التفكير فيعتبر أن التنازل عن المطلقات هو رشد وأن المساومة في المبادىء واقعية وبراغماتية، وكأن الناس كانوا من قبل ذلك على خطأ. هذا انزلاق خطير، ولذلك لا بد من الوعي بحقيقة النسبي إزاء المطلق في هذا المجال. فإذا أخذ النسبي على أنه جسر فقط وليس هدفاً في ذاته فهذا موقف صحيح. أما إذا أخذ النسبي على أساس أنه «ليس في الامكان ابدع مما كان» فهذا هو الخطأ بعينه، إنه الاستسلام. وإذاً فالناصرية تقع في قمة مرحلة التفكير بالمطلقات في تاريخنا العربي المعاصر، وهذا ليس عيباً، بل إن هذا هو مجدها، والعيب هو أن نعتبر ذلك خطأ ونتمسك بالنسبي على أساس «ليس في الامكان أبدع مما كان».

سؤال: الفلسفة الغربية فلسفة علمية، فهل هناك هوية مميزة للفلسفة العربية المعاصرة، إن كانت هناك فلسفة عربية معاصرة؟

جواب: أنا غير متفق مع صاحب السؤال. إن الفلسفة الغربية المعاصرة ليست فلسفة علمية، فالفلسفة هي دائماً فلسفة، أي أنها أمر آخر غير العلم، وإذا أصبحت بعض الموضوعات الفلسفية من مجال العلم فإنها تخرج من الفلسفة. وأما أن تكون بعض الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة الغربية تعتمد نتائج العلم أو تناقش مناهجه ولغته فهذا لا يجعلها علماً بل هي فلسفة في العلم أو فلسفة العلم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا أعتقد أنه لدينا اليوم فلسفة عربية بالمعنى الذي نقصده عندما نتحدث عن الفلسفة اليونانية أو عن الفلسفة العربية القديمة، فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد، أو الفلسفة الأوروبية الحديثة. لدينا مشتغلون بالفلسفة، يدرسونها أو يؤلفون فيها، ولكن لا أعتقد أن هناك من يرقى إلى مرتبة الفيلسوف بالمعنى الاصطلاحي للكلمة. أما بالمعنى العام فيمكن القول ان كل إنسان، هو بمعنى ما من المعاني، فيلسوف. وأظن أن هذا المعنى ليس هو المقصود من صاحب السؤال.

سؤال: استعملتم مقولة «العقل المستقيل» فهل تنطبق هذه المقولة على الغزالي الذي يوصف بأنه حجة الاسلام؟

جواب: وصف «حجة الاسلام» ليس خاصاً بالغزالي وحده، فقد وصف به علماء فقهاء آخرون. وإذا كان المعجبون بالغزالي قد نعتوه بذلك الوصف فإن هناك من

العلماء والفقهاء من ينتقد الغزالي ويقلل من قيمته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ليست عبارة «العقل المستقيل» من مبتكراتي. لقد أوضحت في كتابي **تكوين العقل العربي** كيف أن هذه العبارة قد وصف بها أحد الباحثين الأوروبيين العصر الهلينستي الذي تدهورت فيه العقلانية اليونانية بعد أن بلغت أوجها مع أرسطو. فعندما فتح الاسكندر المقدوني معظم بلاد الشرق وآسيا وتوزع اليونان في هذا العالم الواسع وحصل الاختلاط بين الديانات والمذاهب وساد الشعور بالضياع والغربة بدأ الناس يلتمسون طريقاً آخر للمعرفة غير طريق العقل فانتشر العرفان، أي الغنوص الذي يقوم على الادعاء بإمكانية الاتصال الروحاني بالقوى الروحانية السماوية والذي يعتبر العقل حجاباً بين النفس البشرية والله. . . الخ، فكان هذا الاتجاه هو ما عبر عنه الباحث المشار إليه بـ «استقالة العقل».

أما الغزالي فلا شك في أنه يجسم مرحلة من مراحل استقالة العقل في الثقافة العربية، بهذا المعنى. لقد انتصر للتصوف ضد العقل ضد الكلام والفلسفة، فالمنقذ من الضلال عنده هو التصوف. ونشر الغزالي التصوف من خلال كتب عديدة من أشهرها **احياء علوم الدين**، **مشكاة الأنوار**، وقد انتصر الغزالي للمتصوفة ضد الفقهاء. هذا إضافة إلى أنه وقف موقفاً سلبياً تماماً من الحروب الصليبية إذ لم يقل كلمة واحدة ضدها ولا طلب من الناس الجهاد لتحرير الأماكن المقدسة. وهذا الموقف قد عيب على الغزالي قديماً وحديثاً، وهو موقف لا يمكن تبريره ولا الدفاع عنه. بل إنه موقف لا يمكن أن يصدر إلا عن «عقل مستقيل».

سؤال: هل المجتمع العربي مؤهل حالياً لأن يصبح مجتمع «لاقبيلة» ومجتمع الضريبة ومجتمع الرأي؟

جواب: بطبيعة الحال. . . المجتمع العربي مؤهل كغيره للحداثة، لأن يعيش عصره. تبقى مسألة كيف نحقق هذه الامكانية؟ وهنا يبرز دور العقل، دور النقد. وأعتقد أنه بمجرد أن نطرح وضعيتنا المحكومة بثلاثية القبيلة والغنيمة والعقيدة نكون قد بدأنا في قطع الخطوة الأولى من أجل التحرر من هذه الوضعية. إن الوعي بحقيقة وضعية ما علامة على القدرة على تغييرها. والانسانية في العادة لا تطرح من المشاكل إلا تلك التي تقدر على حلها. ومن هنا أجدني متفائلاً رغم كل المظاهر السلبية القائمة. بل إن هذه المظاهر السلبية التي تنتمي إلى المكبوت هي بمثابة بداية عملية «التطهير» للاشعور العربي، إن صح القول. المهم هو أنها تطرح نفسها أمام العقل لينقدها من أجل تجاوزها، وهذه خطوة مهمة وأساسية. وما يجعلني أتفاءل هو انتشار الروح النقدية في الجيل الصاعد. إن الجيل الصاعد يتوافر على إمكانات جديدة للتغيير وستعبر عن نفسها في الوقت المناسب.



المراجع

كتب

ابن باجه، أبو بكر محمد. رسائل ابن باجه الالهية. تحقيق ماجد فخري. بيروت: دار النهار، ١٩٦٨.

الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (نقد العقل العربي، ٢)

ــــ. تكوين العقل العربي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤. (نقد العقل العربي، ١)

ــــ. الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١. ط ٢. ١٩٨٢.

ــــ. نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. ط ٣. بيروت: دار الفارابي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د. ت.].

الحافظ، ياسين. الهزيمة والايديولوجيا المهزومة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩. (الآثار الكاملة، ٢)

الحنبلي، أبو يعلى. المعتمد في أصول الدين. تحقيق وديع زيدان حداد. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤.

الرافعي، عبدالرحمن. جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق، ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧. القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦١. (أعلام العرب، ٦١)

شكري، غالي. **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

الطوسي. **تلخيص المحصل على هامش محصل الرازي**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **احياء علوم الدين**. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

الفارابي، أبو نصر محمد. **كتاب الحروف**. تحقيق محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠.

كرم، أنطونيوس. **العرب أمام تحديات التكنولوجيا**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٢. (سلسلة عالم المعرفة، ٩٥)

محمود، زكي نجيب. **تجديد الفكر العربي**. بيروت: دارالشروق، ١٩٧١.

دوريات

الجابري، محمد عابد. «اشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي.» **المستقبل العربي**: السنة ٧، العدد ٦٩، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٤.

ـــ. «تطور الانتليجانسيا المغربية: الأصالة والتحديث في المغرب.» **دراسات عربية**: السنة ٢٠، العددان ١ ـ ٢، تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٣.

ـــ. «المثقف العربي واشكالية النهضة: رؤية مستقبلية.» **الوحدة**: السنة ١، العدد ١٠، تموز/ يوليو ١٩٨٥.

ـــ. «المشروع الحضاري العربي: بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات.» **الوحدة**: السنة ١، العدد ٦، آذار/مارس ١٩٨٥.

جبر، فلاح سعيد. «مقولة التكنولوجيا الملائمة للدول النامية.» **قضايا عربية**: السنة ٨، العدد ٧، تموز/ يوليو ١٩٨١.

الخولي، أسامة. «خطة عربية لنقل التكنولوجيا.» **شؤون عربية**: العدد ٢١، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٢.

زحلان، انطوان. «البعد التكنولوجي للوحدة العربية: ١ ـ السوق العربية المشتركة.»

المستقبل العربي: السنة ٣، العدد ٢٢، كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٠.

صبحي، محيي الدين. «ندوة الفكر العربي في مواجهة العصر.» **شؤون عربية:** العدد ٢، نيسان/ أبريل ١٩٨١.

العروة الوثقى: ١٨ ج، ١٣ آذار/ مارس - ١٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٨٨٤.

مؤتمرات، ندوات

أعمال ندوة المهندسين والاقتصاديين العرب، مراكش - ابريل ١٩٧٩. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٣.

جمعية الصداقة الاسبانية العربية. ملتقى الفكر العربي الحديث وصلاته بالفكر الغربي، الأندلس (جنوب اسبانيا)، ربيع ١٩٨٤.

دار المستقبل العربي. ندوة ثورة ٢٣ يوليو: قضايا الحاضر وتحديات المستقبل، القاهرة، ٣ - ٦ أيار/ مايو ١٩٨٦.

المجلس القومي للثقافة العربية. ندوة المثقف العربي بين السلطة والمجتمع، الرباط، ٤ - ٥ أيار/ مايو ١٩٨٥.

الملتقى الاسلامي المسيحي الرابع. ندوة الروحية ضرورة من ضرورات العصر، تونس، ٢١ - ٢٦ نيسان/ أبريل ١٩٨٦.

منتدى الفكر العربي. ندوة المجتمع العربي: إلى أين؟ الرباط، ٢٢ - ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٤.

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. ندوة التخطيط الشامل للثقافة العربية، الكويت، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٢.

ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٥.

ندوة الوحدة العربية، طرابلس (ليبيا)، ١٩٨٤.

وقائع ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي. اشراف واعداد شاكر مصطفى. الكويت: جامعة الكويت، جمعية الخريجين، ١٩٧٥.



فهـــرس

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)



د. محمد عابد الجابري

■ ولد في المغرب عام ١٩٣٦

■ حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط

■ استاذ للفلسفة والفكر العربي الاسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ ١٩٦٧

■ له العديد من الكتب والمقالات المنشورة منها: **تكوين العقل العربي**، ١٩٨٢؛ **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ١٩٨٦؛ **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الاسلامي**، ١٩٧١؛ **اضواء على مشكل التعليم بالمغرب**، ١٩٧٣؛ **من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية**، ١٩٧٧؛ **مدخل إلى فلسفة العلوم**، جزءان، ١٩٧٦: ١ ـ **الرياضيات والعقلانية المعاصرة**؛ ٢ ـ **المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي**؛ **نحن والتراث**، ١٩٨٠، **والخطاب العربي المعاصر**، ١٩٨٢.

الطبعة الثانية



مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٦٩١٦٤
برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٠٢٢٣٣